



शमो मनो निगूढः

दमो इन्द्रियनिगूढः

ក្រិក្សៈ

ឆ្នាំក្រិក្សៈ

1. 200 E 166 21st St. W. E.
 2. 166 21st St. W. E.
 3. 21st St. W. E.

[illegible]

4 7 4 7 4 7 4 7 4 7 4 7 4 7 4 7
 93 33 99 33 99 33 99 33 99 33 99 33 99 33 99

[illegible]

گن گندھ یا بو ہے اور جس میں آکاش ہوا آگ اور پانی کے گن آواز لمس
اور رس بھی ہوتے ہیں۔ آکاش دایو اگنی جل اور پرتھوی پانچویں سوکشم بھو
یعنی عناصر لطیف کہلاتے ہیں۔ ان کے پانچ گن شبہ سپریش روپ رس اور
کو پانچ تنو مانو دی کا بھی نام دیا جاتا ہے۔

سوکشم بھوت چونکہ مایا کے کاریہ ہیں۔ اس واسطے کارن کے گن یعنی قہر
اور ستون میں بھی موجود ہیں ان کے حصہ تنو گن سے ان سے نیچے درجے
بھوت پیدا ہوتے ہیں جیسا اوپر کے پیر گراف میں بیان ہوا۔ انہیں بھو
حصہ رجو گن سے پانچ گیان اندریاں اور پانچ کرم اندریاں پیدا ہوتی ہیں۔ ان
کے حصہ رجو گن سے شر و شر اندریہ یا قوت سامعہ پیدا ہوتی ہے۔ جس کا بٹے
یا آواز ہے۔ والیو یا ہوا کے حصہ رجو گن سے تھو اک اندریہ یا قوت لمس پیدا
ہوتی ہے جس کا بٹے سپریش یا لمس ہے۔ اگنی یا آگ کے حصہ رجو گن سے چکت
اندریہ یا قوت باصرہ پیدا ہوتی ہے جس کا بٹے روپ یعنی رنگ و صورت
جل کے حصہ رجو گن سے رشنا اندریہ یا قوت ذالوقہ پیدا ہوتی ہے جس کا بٹے
یا ذائقہ ہے۔ پرتھوی کے حصہ رجو گن سے گھراں اندریہ یا قوت شناتہ پیدا
ہوتی ہے جس کا بٹے گندھ یا بو ہے۔ چونکہ ان قوتوں کے مقام کان جلد آنکھ
نہایتی ہلکا ہوتا ہے اس واسطے ان مقاموں کو بھی اندریاں کہہ دیتے ہیں۔
یہ صرف تو کلیں ہیں۔ گیان اندریاں وہ قوتیں ہیں جو ان آلات کے ذریعہ
کام کرتی ہیں۔

اسی طرح انہیں پانچوں سوکشم بھوتوں سے پانچ کرم اندریاں پیدا ہوتی
ہے۔ دھک یعنی قوت۔ گویائی۔ یعنی قوت گرفت۔ اہستہ یعنی قوت
تھکی۔ پلوی یعنی قوت اوج۔ یعنی قوت خواہ تمام۔

مقام چونکہ زبان ہاتھ رنگ گدرا اور پالوں ہیں۔ اسی واسطے یہ مقام اندریہ کہلاتے ہیں۔ یہاں بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صرف عوالم یا آلات ہیں۔ اندریاں ان کے اندر ہیں۔

یہیں پانچ پرانوں کا بھی ذکر کر دینا مناسب ہے جو اندریوں کی برتیاں ہیں۔ پرانوں کے نام بالترتیب یہ ہیں۔ پران جس کی رفتار باہر کی طرف ہے۔ اپان جس کی رفتار اندر کی طرف ہے۔ اُدان جس کی رفتار اوپر کی طرف ہے۔ سامان جس کے پھیلا ہوا ہے۔ ویان جو روکنے والی قوت ہے۔ پران ہر دے یاد دل میں رہتا ہے۔ اپان گدرا ہیں۔ اُدان حلق میں۔ سامان ناف میں۔ اور ویان تمام جسم میں۔

پانچوں سوکشم بھوتوں کے مخلوط حصے سنوگن سے جس اندرونی یعنی انتہہ پر پہنچتا ہے۔ جو چار مختلف برتیوں کے لحاظ سے چار طرح کا ہے۔ منجسکا کام سنکپ بکلی ہے۔ چت جسکا کام مقابلہ یا چنن ہے۔ بدھی جسکا کام نیچے اور اونہکا کام خودی یا گیان سنکاروں کو اپنا کر لینا ہے۔ جب تک تم کسی شے کے گیان کی نسبت شک و شبہ کر رہے ہو کہ یہ فلاں شے ہے یا نہیں اس وقت تک یہ سنکشم کہ من اپنا کام کر رہا ہے۔ جب تم من کے اس گیان کو پہلے گیانوں کے سنکاروں سے مقابلہ کرتے ہو تو گو یا اس وقت چت اپنا عمل کر رہا ہے۔ جب نہیں نیچے یا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ فلاں شے ہے تو گو یا بدھی اپنا عمل کر رہی ہے۔ اور جب یہ گیان سنکار روپ ہو کر انتہہ کرن کا حصہ بن جاتا ہے تو گو یا اونہکا کام کر رہا ہے۔

یہاں تک جتنے تو بیان ہوئے وہ سب سوکشم یا لطیف ہیں۔ سوکشم رُو یا اجیاس سے سمجھ کر نظر آتا ہے۔ سمجھ کر ہی چیز نہیں ہے۔

اسی بات کو ذہن نشین کرانے کے لئے آچار یوں نے یہ تدبیر اختیار کی ہے کہ بھوت سوکشم ہیں۔ مگر ان کے دو دو حصے کرلو۔ نصف نصف تو علیحدہ رکھو اور ہر بھوت کے پانچ نصف جو باقی رہے ان میں سے ہر ایک کے چار چار حصے پھر کرلو۔ اس طرح ہر بھوت کے پانچ حصے ہو گئے ایک تو نصف اور چار آٹھویں آٹھویں حصے۔ یہاں تک یہ سب سوکشم ہیں۔ اب اگر نصف حصہ پر تھوہی میں جل آگئی یا اور اور آکاش چاروں کا آٹھواں آٹھواں حصہ لے کر ملا دو تو اس طرح حصول پر تھوہی بن جائیگی۔ یہی حال باقی چار عنصروں کا سمجھو۔ سوکشم بھوت اپنی کرتا کہلاتے ہیں۔ حصول بھوتوں کو پچی کرت بھوتوں کا نام دیا جاتا ہے۔ پچی کرنا پانچ پانچ حصے کرنے کو کہتے ہیں۔

ان پچی کرت بھوتوں سے ہماری زمین اور اس زمین کی تمام چیزیں اور انسان و حیوانات کے اجسام بنے ہوئے ہیں۔ پر تھوہی کی طرح ہمارے نظام شمسی میں چھ اور سیارے ہیں۔ ان میں جو چیزیں اور مخلوق ہونگی انکے اجسام بھی انہیں پچی کرت بھوتوں کے ہونگے جیسا ہمارا نظام شمسی ہے ایسے اور لاکھوں نظام ہیں۔ عرض کائنات بے حد ہے۔ نہ کوئی گروں کو لگ سکتا ہے نہ انکی مخلوق کو پانچ بھوت تنو ما ترا میں اندریاں اور انتہہ کرن مہیا ہو گئے تو ان سے سائل لوک بنتے ہیں یعنی بھوہ بھوہ سوہ مہہ جن تپ ستیہ۔ بھوہ لوک میں جو وہ لوک شال ہیں۔ اول چھ مہا نرک جنکے نام مندرجہ ذیل ہیں۔ مہا کالی امبریش رورو مہا رورو کالی سو ترا ندھ تاسر۔ دوسرے سات پاتال جو مندرجہ ذیل ہیں۔ مہا نرک ساتل اتل ستل وتل تاتل پاتالی تیسرے ہماری زمین۔ اس کرہ ارضی پر انسان رہتے ہیں۔ زمین سے لیکے درجے کے لوگوں میں آدمی سے کم درجے کے مخلوق رہتی ہے۔ اونچے درجے کے لوگوں میں پتر اور دیوتا رہتے ہیں۔

ہر ایک کی سرشت و ساخت کے بموجب ہر لوگ نہیں بھوک کے سامان ہوتے ہیں۔ ان کے انتظام اور حکمرانی پریشوں کے ہاتھ میں ہیں۔ جن میں بعض کا درجہ چھوٹا ہوتا ہے بعض کا بڑا۔ یہ بلک جگلوں اور کلیوں میں قائم رہتے ہیں اور نہیں آئے جاتے کا تار لگا رہتا ہے۔ تمام برہما ندر سرشتی کی حالت میں خلقت سے بھرا رہتا ہے اور پرلے کے وقت اپنے کارن اگیان میں لے ہو جاتا ہے۔ اور انتر پرلے اور سرشتیاں ہوتی رہتی ہیں۔ مہا پرلے اور سرشتی ہوتی ہے۔ غرض ایک سلسلہ لا متناہی ہے جس کے خیال کرنے سے روٹے ٹکڑے ہوتے ہیں۔

اس تمام کارخانے کو جو کلیا کرنے والا مالو بہت چیتن ہے۔ اسے ایشور کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ اگیان سروپ برہم ہی ہے۔ مگر مایا کی اُپادھی سے اُس میں یہ ابھان ہے کہ میں جلت کا رچنے والا۔ پالن کرنے والا اور لے کرنے والا ہوں۔

سروگیہ ہوں۔ سروشکتیمان ہوں۔ وغیرہ وغیرہ۔ جیو بھی اگیان سروپ برہم ہی ہے۔ مگر اُپدھی کی اُپادھی سے اُسے یہ ابھان ہے کہ میں الپ شکتی وغیرہ وغیرہ ہوں۔

مایا کی اُپادھی سُندھ مستوگوں کی ہے۔ اسی واسطے ایشور اپنے سروپ کو جانتا ہے۔ جیو بھی ملین مستوگوں کی ہے۔ اسلئے جیو نہیں جانتا۔ بلکہ کوشوں اور شریر وغیرہ وہم خودی کر کے دیکھ پر دیکھ اٹھاتا اور آگوں میں آتا جاتا رہتا ہے۔

کوش کے معنی غلاف کے ہیں۔ سُندھ اگیان سروپ آتا جو سدا سُندھ سدا سُندھ اور مکت ہے۔ ریشم کے کپڑے کی طرح اپنے اوپر پانچ وہم غلاف چڑھاتا ہے جن کے نام حسب ذیل ہیں۔ ان کے کوش یعنی جسم خاکی۔ پرتن کے کوش جو پانچ پر لفظ کا جسم ہے۔ منو کے کوش جو اندریوں اور سن کا جسم ہے۔ بگیا کے کوش جو بدھی کا جسم ہے۔ اور آئندہ کوش جو کارن اگیان یا داسنا روپ جسم ہے۔ یہ تو کوش ہوئے۔

دوسرے پہلو سے نظر سے شریروں یا جموں کو لیجے۔ یہ تین ہیں۔ پہنچنا یعنی
کشیف یا جسم خاکی۔ سوکھنا یعنی لطیف جو پرانے اندریوں اور انتہہ کرنوں سے الگ
ہوتا ہے۔ کارن یعنی مول آگیاں کا واسطہ روپ جسم۔ جسم کشیف کا انہو میں علم بیداری
میں ہوتا ہے۔ جسم لطیف کا عالم خواب میں اور کارن شریروں کا ششپتی میں۔ جسم لطیف
یا سوکھنا شریروں سے جیو کو لوک لوک شریروں میں مرنے کے بعد جانا ہوتا ہے۔ یہ تمام مضامین
شرح و بسط کے ساتھ میری کتاب پہلے درویش اور فلسفہ گیتا میں دئے ہوئے ہیں۔
یہاں مختصراً ہی لکھے ہیں اور وہ بھی اس غرض سے کہ لکھے باب میں جگہ ان کا
ذکر آئے گا۔ ناظرین انی اصطلاحوں کو ذہن میں رکھتے جائیں تو کتاب کا مضمون
صاف صاف سمجھ میں آتا جائیگا۔

۵۔ جیو پر ہم کی اکیٹا

ادب تین شریروں کا بیان ہوا۔ ان کے متعلق ایک بات اور خیال میں رکھنی
چاہئے۔ اس خیالی جگہ کا کلہنا کرنے والا ایک جیتن ہے۔ اور اسے گیان میں
یہ اصطلاح نمودار ہو رہا ہے۔ صراط خواب میں کائنات خواب دیکھ رہا ہو۔
اسی خیالی دنیا کی وہ جیتن حالتیں تین ہیں۔ بیداری خواب اور ششپتی۔ جیسے
ہر ایک جیو پر یہ تینوں حالتیں روز گزرتی ہیں۔ صراط تمام جیووں اور جگہ
کے کلہنا کرنے والے جیتن کی بھی یہی تینوں حالتیں سمجھ لینی چاہئیں۔
اول جیو کے پہلو سے نظر کو لیجے۔ ششپتی کے ابھانی جیو کو پر لگہ کا کام دیا
جاتا ہے۔ خواب کے ابھانی کو تجس کا۔ اور بیداری کے ابھانی کو وشو کا۔
یہاں یاد رہے کہ فرق استخاؤں یا حالتوں یعنی ششپتی خواب اور بیداری
میں ہے۔ پر لگہ تجس اور وشو میں نہیں۔ جو جیتن جیو ہے اور تینوں حالتوں میں

ایک ہے۔ ہر ایک جیو کی یہ تینوں حالتیں ہوتی ہیں۔ فرداً فرداً ہر حالت اور ہر جسم کو اصطلاح میں دیشٹی نام دیا جاتا ہے۔
 تمام جیو دکھ کا رن شریہ مگر کلپنا کرنے والے جیتن کا کارن شریہ شیشٹی یا مجموعی کہلاتا ہے اور اسکا ابھائی جیتن ایشور نام پاتا ہے۔ اسے سطح تمام جیو کے سیکشم اور سمکھول شریہ مگر شیشٹی جتنے ہیں اداہان کا ابھائی جیتن ہر قیہ گرہ اور ہراٹ نام پاتا ہے۔ یہ ایشور ہر قیہ گرہ اور ہراٹ بھی ایک ہی جیتن ہیں۔ فرق صرف شیشٹی شریوں میں ہے۔

ماہاروکیہ اپنشا۔ میں یہ مضمون شرج و بسط کے ساتھ فلسفیانہ طور پر بیان ہوا ہے۔ ناظرین دیکھا چاہیں تو فروری واپریلی سالہ کے سادھو ملاحظہ فرمائیں۔ مطلب صرف اتنا ہے۔ کہ جموں اور جموں کے ابھمان یعنی ہم کی وجہ سے جیو اور ایشور میں فرق ہے۔ اگر ان ایاہیوں سے قطع نظر کریں تو دونوں شتہ گیان سروپ برہم ہیں۔ مگر برہم من اور بانی اور پرمانوں کا ریشہ نہیں ہے۔ پھر اُسے جانیں کیونکر۔ اس کا جواب یہ ہے۔ اس کو بھو سے کہ وہ دیا یک گیان سروپ برہم میں ہوں۔ شرفی جیو برہم کی ایکتا کی تعلیم دیتی ہے کہ تہ تو ام اسی یعنی وہ برہم تو ہے۔ تہ پر کے معنی وہ اور تو ام پر کے معنی ہیں تو۔ مراد یہ نہیں ہے کہ ان لفظوں کے مطابق جیو برہم کو اپنا ریشہ بناتا ہے۔ ایسا ہو تو برہم جڑ ہو جائے۔ جیسے میز کرسی وغیرہ اور جڑ چیزیں ہیں۔ یہاں نفی معنی نہیں لئے جائینگے۔ بلکہ مرادی لئے جائیں گے۔ اسی غلطی سے بچانے کے لئے ہم یہ فصل میں ہوا وکیہ کے معنوں کا بچا کرتے ہیں۔ اس میں کچھ اصطلاحی لحاظ آئیں گے۔ جن کے معنی یہاں مختصراً دیتا ہوں۔ مفصل مرکھنے ہوں تو میری کتاب مرد و بچا رساگر دیکھو۔

لفظ یا پر وہ ہے جو نہ سے بولا جائے اور کسی چیز کو بتائے۔ جز کو وچہ

یعنی بتائی گئی اور لفظ کو ”واحد“ یعنی بتانے والا کہتے ہیں۔ لفظ ومعنی کے تعلق کو برقی کہتے ہیں جو دو طرح کی ہوتی ہے۔ ”شکستی اور لکشنا“ شکستی لفظی معنی میں مثلاً شیر کا لفظ سننے ہی جو ایک خاص شکل کے جانور کی صورت کا گیان ہوتا ہے یہ لفظ کی شکستی سے ہوا ہے۔ لکشنا مرادی معنوں کو کہتے ہیں۔ مثلاً اس جملے میں کہ ”دیودت شیر ہے“۔ یعنی نہیں لئے جائے گئے کہ دیودت پوچھ اور بچوں والا جانور ہے بلکہ صرف یہ کہ شیر کی طرح بہادر ہے۔ لکشنا سے جو چیز ظاہر ہوتی ہے اُسے ”لکشیا“ کہتے ہیں۔

لکشنا میں قسم کی ہوتی ہے۔ اول ”جہتی“ جس میں لفظ کے کُل معنی چھوڑ کر اور مرادی معنی لئے جاتے ہیں مثلاً ”گنگا پر گانا ہے“۔ اس جملے میں گنگا کے معنی بہتے دریا کے نہیں ہیں۔ کیونکہ بہتے دریا پر گانا توں نہیں بس سکتا۔ بلکہ ان معنوں کو چھوڑ کر گنگا پر کی لکشنا کنارے میں ہے یعنی کنارے پر گانوں ہے۔ دوسری ”جہتی“ جس میں معنی چھوڑے نہیں جاتے۔ بلکہ پورے لیکر ان میں سمجھ اور اضافہ کیا جاتا ہے۔ جیسے سبزہ دوڑ رہا ہے۔ سبزہ چونکہ رنگ ہے اس واسطے دوڑ نہیں سکتا۔ سبزے کی لکشنا سبزہ رنگ گھوڑے میں ہے۔ نیسے

جہتی اجہنی یا بھاگ تباگ لکشنا“ اس میں معنی کا ایک حصہ چھوڑ دیا جاتا ہے اور دوسرا رکھ لیا جاتا ہے۔ مثلاً ”یہ دیودت وہی ہے“ کسی شخص دیودت کو پہنچے ملا کر علمی کے زمانے میں جو وہ سالہ لڑکا دیکھا تھا۔ اب بیس برس بجا۔ یعنی چونتیس برس کی عمر میں ملاقات ہوئی تو پہچانا کہ اس وقت کا جو ان آدمی بیس برس پہلے کا وہی جو وہ سالہ لڑکا ہے۔ یہ تضاد سی بات معلوم ہوتی ہے مگر جو عمل میں میں ہوا ہے وہ یہ ہے کہ دیودت شخصیت خاص کو تو رکھ لیا ہے اور یہ یعنی جو انی اور وہ یعنی لفظ کی آبادیوں کو اُس شخصیت سے علوہ کر کے چھوڑ دیا ہے۔

اس طرح ”تت توام اسی“ وغیرہ جہاں لکڑیوں میں ”تت“ پتھر کے معنی سر دیوہ سر دیوہ

ایشور کے ہیں۔ "توام" پر کے معنی ایگیکہ الیشکتی جیو کے ہیں۔ اگر ان دونوں کی
یکتاہی مانی جائے تو نامکن محض ہے۔ پس سُشرتی کے لفظی معنی نہیں لئے جائینگے۔
بلکہ جہتی اچھتی لکشنا سے مرادی معنے لئے جائیں گے "توام" پر کے و اچھارتھ جیو
میں سے ایگیکہ الیشکتی وغیرہ وغیرہ اُپادھیاں چھوڑ دو تو محض گیان روپ شدہ
ساکشی رہ جائیگا اس میں "توام" پر کی لکشنا لے لو۔ "تت" پر کے و اچھارتھ
ایشور میں سے سروشکتیمان سروگیہ وغیرہ وغیرہ اُپادھیاں نکال دو تو محض
گیان روپ شدہ جیتن رہ جائیگا۔ اس میں "تت" پر کی لکشنا لے لو۔
جیو کے آدھار شدہ ساکشی اور ایشور کے آدھار شدہ جیتن کی ایکتا آئیے
کی طرح صاف ظاہر ہے کیونکہ دونوں شدہ گیان سروپ ہیں اور ان میں تمیز
کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ جو فرق ڈال سکے۔ اس طرح برہم اور جیو ایک ہی ہیں

۶۔ بندھ اور موکش

بیان بالا سے بندھ اور موکش کی ماہیت صاف صاف سمجھ میں آتی ہے۔
جیو حقیقت میں شدہ گیان سروپ ہے۔ پس اُسے ہی انو بھو ہونا بھی چاہیے
کہ میں ذات غیر محدود ہوں۔ آئندہ کا سمندر ہوں۔ شانت ہوں۔ شدہ
ہوں۔ یہی انو بھو سادھی کی حالت میں ہر گیانی کو ہونا ہے۔ اور ہر ملک ہر زمانے
اور ہر مذہب کے عارف یا گیانی لوگ اس کی شہادت دیتے چلے آتے ہیں۔
اسی کو سیدھا انو بھو یا موکش کا نام دیا جاتا ہے۔

مگر اس کی بجائے ہر جیو کو الٹا انو بھو یہ تصور ہا ہے کہ میں محدود ہوں۔
دکھی ہوں۔ اُشانت ہوں۔ ناپاک ہوں مکر م کرتا ہوں اور ان کے پھل بھوگشا
ہوں۔ ایگیکہ اور الپ شکتی ہوں۔ مجھے بھی بھوکشش کر کے موکش پانے کی تہا ویر

عمل میں لانی چاہئیں تاکہ دیکھ روپ بندھ سے چھوٹوں۔ اور آئندہ روپ
مکش پر کوہینچوں۔ ان سب تو بہت باطل کو بندھ کا نام دیا جاتا ہے۔
یہ بندھ اسی طرح چھوٹا ہے جس طرح راجہ خواب میں اپنے آپ کو مفلس
محتاج متعثر کر کے دیکھ پر دیکھ اٹھائے اور کسی طرح راحت نہ پائے۔ خواب میں
تمام دیکھ کا باعث نیند کا نقص ہے۔ بیداری میں دیکھ کا باعث انادی ایتیا
کا سبب ہے۔ جس طرح خواب سے بیدار ہونا خواب کے تمام دیکھوں سے
نجات کا باعث ٹھہرتا ہے۔ اس طرح انادی ایتیا کی نیند سے جاگنا اور اپنا
سروپ پہنچانا مکش نام پاتا ہے۔ یہاں سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس نیند
سے جاگیں کیونکہ اور یہیں کیاں ہو تو کیونکہ ہو۔ آہم نہیں بتائیں۔

۶۔ مکش کے سادھن

کیاں یا پرہ پر شتا رکھ جس میں آدمی اس بات کی کہہ کو پہنچا چاہتا ہے کہ
میں کون ہوں۔ یہ جگت کیا ہے۔ اور ایشور کے ساتھ بہر کیا سبب ہے
ہے۔ کوئی بے ٹھکانے چیز نہیں ہے کہ دوگوں نے بے سوچے سمجھے بے تعلق
اور غیر مربوط باتیں لکھی ہیں جنہیں پرہ کر آدمی اوروں سے مختلف
ہو جاتے ہیں اور دیوانے کہلانے لائق ہیں۔ بلکہ اس پرہ پر شتا رکھ کے پد پر
پہنچنے کے واسطے آچاریوں نے طریقے رکھے ہیں۔ جن میں آدمی بتدریج
آسان باتوں سے زیادہ مشکل مرحلوں کی طرف رجوع کرتا ہے اور ایک
ایک کو سمجھ کر اور اپنے ذہن میں ابھیر کر کے آخر مکش حاصل کرتا ہے۔
اگر پوچھ کہ دھڑلے اور دھڑلے کیا ہیں تو آہ اور غور سے پچارتے
جاء۔ دیکھ اگر کسی معمولی بازار میں آدمی کو پکڑ کر تم کیاں کا آپ نہیں کرتا چاہو

تو وہ کبھی نہیں سہیگا بلکہ اڑٹ تمہیں دیوانہ سمجھیکا۔ اس بات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسی صاف اور بدیہی ہے کہ ہر شخص آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ پس پریم پر شارتھ کی تعلیم کے واسطے سب سے پہلا اور لازمی امر یہ ہے کہ آدمی محض بازاری اور معمولی نہ ہو بلکہ باتمیز ہو۔ اس میں اتنی عقل ہو کہ آتما اور اناتما۔ جیتن اور جڑ میں تمیز کر سکے۔ اس تمیز کو سندھرت میں ”ویک“ کہتے ہیں۔

دوسرے اگر آدمی دنیا کی رنگ رلیوں میں پھنس رہا ہے یعنی ترقیاتی کہانی ہے۔ او باش و عیاش ہے۔ جواری و قماری ہے۔ یا بس گر مہست کے بوجھ ڈھونڈنے کا گدھا ہے اور خیال ہی اُس کی طبیعت میں نہیں اٹھنے پاتا۔ تو یہ بھی گیان کا آپریشن لینے کے ہرگز ہرگز لائق نہیں ہے۔ اس واسطے دوسری ضروری بات آدمی میں ”بیراگ“ کا ہونا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ دنیا کے تماشے چونکہ گزراں و نا پائدار ہیں اور ان میں پھنکر انجام میں کچھ ہی دکھ ہوتا ہے۔ اس واسطے دستگی کے لائق نہیں ہیں ان سے چٹکارا پاکر پائدار اور دائمی سکھ حاصل کرنا چاہئے۔ جب تک یہ بیراگ کا خیال طبیعت میں سنوار نہیں ہوتا آدمی گیان کی تعلیم لینے کا ہرگز ہرگز مستحق نہیں ہے۔ اور اُسے دمی جانتا ہے تو وہ کبھی نہیں لیگا۔

جب آدمی نے ویک یا تمیز سے آتما اور اناتما کا فرق سوچا اور اناتما کو گزراں و نا پائدار دیکھ کر اس سے کنارہ یعنی بیراگ کیا تو اس کا قدرتی نتیجہ کیا ہوگا۔ یہی کہ من جو خواہشوں کی کان ہے شانت ہو نے لگیگا۔ ”اُسے شم“ کہتے ہیں۔ من میں سنگپ اٹھنے کم ہوئے تو اندریاں بشیوں کی طرف دھڑک رہی ہیں۔ یہ ”اوم“ ہے۔ اس سے بشیوں کی طرف سے سیری پیدا ہوگی۔ اُسے اپتی

کہتے ہیں۔ آپ رتی کی وجہ سے گرم دسہ سہہ لینے کی عادت پڑ گئی۔ اسے
 ”ٹینکٹا“ کہتے ہیں یہ چاروں وصف پیدا ہو گئے تو اضطراب قلب و دوسرے ہو گا
 اور آدمی میں گورہ اور شستر کے بچنوں میں اعتقاد پیدا ہو گا۔ یہ شر دھائے۔
 اس شر دھائے وہ گورو سے شستر پڑھیکا اور اس کے مضامین و مطالب پر
 غور و خوض کرے گا۔ اور گیان کی باتوں پر اسکا دھیان جنے لگے گا۔ اسے ”سدا دھائ“
 کا نام دیتے ہیں۔ غور و گیان کے کوچے میں جو آدمی داخل ہوا چاہتا ہے۔ اس کے
 واسطے لازمی امر ہے کہ وہ ان چھٹوں وصفوں کو اپنی ذات میں پیدا کر کے ضبط
 قلب کو دور کرے۔ انکو اصطلاح میں ”شادی کھٹ سہتی“ کہتے ہیں۔
 ہویک پیراگ اور شادی کھٹ سہتی سے انسان کو بہرہ حاصل ہو گیا تو بھی ایک
 مرحلہ اور باقی رہا۔ جب تک وہ نہ ہو گا آدمی پیر پیر شار تھ کے بام بلند پہنچنے
 کے لائق نہیں ہے۔ اسے ”موکشا“ کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی اس کے دل میں یہ
 پُر زور خواہش ہونی چاہئے کہ میں کسی طرح دنیا سے چھوٹوں اور نجات پاؤں
 جب تک یہ آگ دل میں لگی نہیں ہوتی۔ گیان میں ترقی ناممکن ہے۔
 جو چاروں سادھن اوپر بیان ہوئے انکو اصطلاح میں سادھن چھٹے کہتے
 ہیں۔ گیان کے کوچے میں داخل ہونے کے واسطے لازمی امر ہے کہ آدمی کو
 ان چاروں سادھنوں میں عمل حاصل ہو۔ کمال درکار نہیں ہے لیکن ہر ایک
 سادھن میں تھوڑی بہت دسترس ہونی لازماًت میں سے ہے۔ ورنہ وہ
 قدم قدم پر تھو کر میں کھا بیگا۔ آج کل لوگ گیان کی کتابیں پڑھنی چاہتے ہیں۔
 لیکن جو سادھن آپارلوں نے قائم کئے ہیں ان کی مطلق پروا نہیں کرتے۔
 نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ نہ ادھر کے رہتے ہیں نہ اُدھر کے بڑے
 آدمی چونکہ لانتہا زمانے سے آد اگوں کے چکر میں گرفتار ہے اس واسطے

دینا کی واسناؤں نے اس کے چت میں گھر کیا ہے۔ ان سے آئینہ قلب میں
جلا کی بجائے رنگ کی کدورت آگئی ہے۔ شرعی بھگوان گیتا میں کہتے ہیں۔

جطرح دھواں آگ کو بے ڈھک لیتا جطرح کہ ڈھک لیتا ہے رنگ آئینہ

جطرح جنین کو بے جھلی ڈھکتی ہے جہل نے آتما کو اسطرح ڈھکا

یہ رنگ کدورت تین صورتیں اختیار کرتا ہے۔ مل یعنی چیت کا میل۔ وکشیپ یعنی
اضطراب۔ اور اگیان یعنی جہل۔ سادھن چٹھے کے ابھیاس سے تینوں دوشوں
کی بہت کچھ اصطلاح ہو سکتی ہے اور آدمی اگیان کا ادھکاری بند کرکوش پد پر
پہنچنے کے لائق ہو سکتا ہے۔

ان دوشوں کے دور کرنے کے ایسے طریق بھی ہیں جو بلا واسطہ بغیر سے
انہیں دور کرتے ہیں اور اگیان کے چمکار سے قلب میں چمکاتے ہیں۔

اول مل یعنی چیت کے میل کو لیجے۔ یہ کرم واسنا سے پیدا ہوتا ہے۔ جنم
جنا نتروں سے ہم کرم کرتے چلے آتے ہیں اور خود غرضی و نفسانیت سے ہمیشہ
دل میں یہی خواہش رہی ہے کہ ان کے نتایج پھیل میں ملیں۔ یہاں تک کہ
ہم کرم کے غلام ہو گئے ہیں اور ان کے دایرے سے باہر نہیں نکل سکتے۔ اس
دوش کا علاج یہ ہے کہ ہم نیشکام کرم کرنا سیکھیں۔ فرض کو فرض سمجھ کر کجا لائیں
کرم کریں اور پھیل کی خواہش نہ رکھیں۔ ہمارے کرم محض اوروں کی فیض رسانی
یا پرو پکا ر سے واسطے ہوں۔ ہم محض کرشن ارپن کام کریں۔ اس طرح
کام کرنے سے چیت کا میل دور ہو گا اور آئینہ قلب مجھلا ہو کر آتما کے
نور کو منعکس کرنے کے لائق ہو جائیگا۔

وکشیپ اضطراب اور گھبراہٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ من کا قاعدہ ہے
کہ جنم جہا نتروں کے بے روک لوک ابھیاس پیش سے بندر کی طرح جدھر

چاہے اُچھلتا کودتا پھرتا ہے۔ کچھ سوچنے بیٹھے یا دھیان جانے کی کوشش کیجئے۔ اور آپ دیکھیں گے کہ من کا بندر اُچھل کر وہ گیا وہ گیا۔ تھامنی جی نماز پڑھا رہے ہیں سجدہ میں اور من ہے کہ کابل میں گھوڑے خرید رہا ہے۔ اس من کی روک تھام کا طریق اُپاسنا ہے۔ اُپاسنا میں من کو سب چیزوں سے ہٹا کر ایک چیز پر دھیان جمایا جاتا ہے۔ یہ گورو کی مورتی ہو۔ اسٹ دیو کی مورتی ہو۔ کوئی خاص توتو ہو۔ غرض اپنی پسند کے مطابق کوئی ایک چیز ہونی چاہئے۔ جو من کے باندھنے کے واسطے کھوٹے کا کام دے۔ بد مل اور وکشیپ میں کمی کے آثار نمایاں ہونے لگتے تو تیسرے دوش یعنی آگیاں کا علاج ہاتھ میں لینا چاہئے۔ اسکا طریق ہے۔ گورو سے سنا ستر پڑھ کر گیان کا حال کرنا۔ ابتدائی مرحلوں میں گورو کی اس قدر ضرورت ہے بعد میں آدمی خود بچا رہنے کے لائق ہو جاتا ہے۔ اس سے آگیاں دور ہو کر گیان کا پرکاش ہو گا۔ اور آدمی پہچانے گا کہ میرا کیا سروپ ہے۔ یہ جلت رچنا کیا ہے اور ایثور سے میرا کیا سمبندھ ہے۔

گیان کی تحصیل میں جو بڑی بھاری غلطی لوگ کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ شروع سے گیتا۔ آپنشد یا کوئی اور نہایت ہی اعلا درجے کی کتاب لے کر بیٹھ جاتے ہیں۔ یہ کتابیں ابتدائی نہیں ہیں۔ انتہائی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتیں۔ طبیعت میں اعتراض پر اعتراض اُٹھتا ہے لیکن جواب نہیں ملتا۔ پڑھنے والے کو سخت مایوسی ہوتی ہے اور وہ عالم یاس و حسرت میں یا تو کتاب ہاتھ سے رکھ دیتا ہے یا کچھ کے کچھ غلط معنی سمجھ کر جہل مرکب کی دھول میں پھنس جاتا ہے اور مدت لغو نکلے نہیں پاتا۔

مہر سے پاس اکثر اصحاب شریف لایا کرتے ہیں۔ کوئی جیو اور برہم کی ایتنا

بحث کیا چاہتا ہے۔ کوئی مایا اور جگت کے متہیا ہونے کا سوال اٹھاتا ہے۔
ایک گیتا کا کوئی اوق شکلک حل کیا چاہتا ہے۔ دوسرا پندشہ کا کوئی باریک
مسئلہ سلجھانا چاہتا ہے۔ میر قاعدہ بکلیہ ہے کہ میں کسی سے بحث نہیں کیا کرتا۔
اس بحث و مباحثے میں اور خاصہ کہ ایسے شخصوں کے ساتھ جنہوں نے شاستر نہیں
پڑھا ہے کچھ حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ سوال اٹھانا آسان ہے لیکن جواب سمجھنے کو
عقل چاہئے۔ مفید بحث یہی ہے جو گورو ششیہ کے درمیان ہوا کرتی ہے۔
اور اس سے خاص نکتے سمجھنے کے واسطے حل کئے جاتے ہیں۔

انتہائی کتابیں شروع کرنے کی بجائے اول ابتدائی کتابیں پڑھو۔ ایسے
تم گیان کے زینے پر قدم بقدم چڑھو گے اور ہر ایک قدم پر گریٹیکا انتہائی
کتابیں بعد میں دیکھنا اس وقت وہ تمہیں لطف دیتی اور انہیں تم تمام و
کمال سمجھو گے۔ مثلاً اگر تم سنسکرت داں ہو تو ویدانت سار اور پنج دہائی وغیرہ
پہلے پڑھو۔ ہندی داں ہو تو سچا ساگر۔ تنو انو سندھان پنج دہائی وغیرہ سے
شروع کرو۔ اردو پڑھنا چاہتے ہو تو رسالہ سادھو اور فقیر جہر کی کتابیں
دیکھو جن کا ذکر خیر اس دیباچے کے شروع میں آچکا ہے اور جن میں سے
ایک یہ پنج دہائی کا ترجمہ بھی ہے۔ انگریزی میں سوامی ودیکا نند کے لکچر
نہایت ہی عام فہم اور نفیس کتابیں ہیں۔ ان سے شروع کرو۔ اس طرح
باتیں سمجھ میں آئیں لگیں تو پھر اپنشد۔ برہم سوتر اور گیتا کو لیکر بیٹھو۔ ان کے
اردو ترجمے بھی میں نے کر دئے ہیں یا کر رہا ہوں۔ شروع شروع میں یہ
انتہائی کتابیں چلیں کیونکہ ممکن ہیں۔

شاستر کی تحصیل کی نسبت یاد رکھنا چاہئے کہ درجے تین ہیں۔ ہشرون۔
نہارن۔ دھیان۔ جو وقت تک آدمی کتابیں پڑھ رہا ہے۔ یگورو سے

شاستر کی تعلیم لے رہا ہے۔ "شرون" کے درجے میں ہے۔ یہ ابتداءنی مرحلہ ہے۔ اس سے ترقی کر کے یہ کرنا چاہئے کہ جو مضامین و مطالب پڑھے ہیں۔ اُن پر خود غور و خوض کرے اور بار بار سوچے۔ یہاں تک کہ ایک ایک بات آئینے کی طرح صاف ہو جائے۔ یہ "من" کا درجہ ہے۔ تیسرے درجے میں یہ ہوتا ہے کہ من سے ترقی کر کے آدمی شاستر کے مضامین میں تفریق کی حالت بہم پہنچاتا ہے۔ اور اس کے تمام شک و شبہات دور ہو کر گیان کی حالت بہم پہنچتی ہے۔ یہ "نند دھیان" کہلاتا ہے۔

اوپر جو مدارج بیان ہوئے وہ سادھن ہیں۔ ان میں قدم بقدم ترقی کر کے جس معراج بلند پر آدمی چڑھتا ہے۔ اسے سنسکرت کے ایک شاعر نے ایک کیا آدھے شلوک میں بیان کیا ہے جسکا لفظی ترجمہ اس دہے میں درج ہے۔

آدھے دوہے کہت ہوں کوئی گرتھ کہیو جو ہے
برہم ستیہ جگ ستھیا جیو برہم ہے سو کے

یعنی جو بات کروڑوں کتابوں میں کہی گئی ہے وہ میں آدھے دوہے میں کہتا ہوں۔ برہم سچا ہے۔ دنیا جھوٹی ہے اور جیو برہم ہے۔ یہ مدارج ہیں اور یہ معراج ہے۔ راستہ بتا دینا میرا کام ہے۔ ہاں اس میں چلنا سالک کی ہمت اور شوق پر موقوف ہے۔ ہمت کرو اور تمہارے واسطے ہر ایک مشکل آسان ہو جائیگی۔

ادم تحت ست

باب اول

تتو و ویک یا حقیقت کی تمیز

پہلی فصل - منگلا چرن

کتاب کے آغاز میں اچار یہ بزرگوں کی رسم کے بموجب اس غرض سے منگلا چرن کرتے ہیں کہ شروع کردہ کتاب خیر و خوبی کے ساتھ انجام کو پہنچے۔ اور اس کے تمام میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔ منگلا چرن کی غرض ہمیشہ یہی ہوتی بھی ہے۔ اور یہ تین قسموں کا ہوتا ہے۔ اول دستو نر دیش یعنی اس شے کا بیان جس کی بحث کتاب میں ہوتی ہے۔ دوسرا شیر باد روپ جس میں اپنے لئے یا پڑھنے والے کے حق میں دعا سے خیر کی جاتی ہے۔ تیسرا نسا کا روپ جس میں ایشٹ دیو یا گورو کو نسا کار کی جاتی ہے۔ اس کتاب میں تیسری قسم کا منگلا چرن کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں کوں میں ہے +

۱ - شری شندرا خند گورو کے چرن کلموں کو نسا کار ہو۔ جن کا صرف ایک

کام یہ ہے کہ مع فروعات مہاموہ روپ مگرچہ کو اپنا لقمہ بنا یا کرتے ہیں :-

۲- انہیں دونوں چرن کلموں کی سیوا سے جن لوگوں کا قلب مصفا ہو گیا ہے

انہیں آسانی کے ساتھ حقیقت سمجھانے کے لئے یہ کتاب شروع کی جاتی ہے

ناظرین کو خیال رہے کہ کل پہنچ دشمنی شری بد یا رتیہ سوامی کی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ اس

کتاب میں جو پندرہ باب ہیں ان میں سے دس بد یا رتیہ نے لکھے ہیں اور پانچ انکے

گورو بد یا رتیہ نے۔ بد یا رتیہ مہاراج کے گورو سوامی شنکر آنند ہیں۔ جو بڑے

بھاری گیانی آدمی تھے۔ ویدانت کے پرستھان تیرے یعنی تین بنیادی کتابوں

اُپنشد برہم سوترا اور گیتا پر انہوں نے آسان اور عام فہم شرحیں سنسکرت میں

لکھی ہیں۔ اور انکی ایک اور کتاب آتم پوران بہت پڑھی جاتی ہے۔ یہ ویدانت

کا لاجواب گرنہ ہے۔ سوامی چد گھنا نند نے اسکا ترجمہ اور شرح ہندی میں

لکھا ہے۔ جو مشہور و معروف ہے۔ چونکہ منگلار سوامی شنکر آنند کو کی گئی ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شلوک شری بد یا رتیہ نے لکھے ہوئے ہیں بد یا رتیہ

سوامی کے ہوتے تو وہ اپنے گورو کو منگلار کہتے نہ کہ گورو کے گورو کو کہتے

شلوکوں کا مطلب صاف ہے۔ مصنف گورو کو برہم روپ سے منگلار کہتے ہیں۔

وجہ یہ ہے کہ گورو چلے کو گیان دیکر برہما نند نصیب کراتا ہے اور برہم کی نسبت شری

کہتی ہے کہ تیری آنند کراتا ہے یعنی برہم پرہم آنند روپ ہے۔ جو شخص برہم گیان

پاکر موکش پر پہنچتا ہے۔ اُسے پرہم آنند ملتا ہے۔ گو یا برہم نے اُسے آنندی کیا چونکہ

گورو بھی موکش پر پہنچا کر چلے کو آنندی کرتا ہے۔ اس واسطے وہ خود برہم ہوا۔ اُس

برہم روپ گورو شری شنکر آنند کے پھول سے نرم و نازک قدموں میں ہمارا

منگلار ہو۔ بجلایہ قہم کیا کام کرتے ہیں ہنس۔ مہاموہ اور اسکی فروعات یعنی

منگلار یہ مثلاً ڈنیا اور دینا کے زکھ مگرچہ کی مثال ہیں۔ جو اس سنسار سا گر میں

جیووں کو سخت دکھ پہنچاتے اور کھائے جاتے ہیں۔ اس مگر مجھ کو یہ اپنا لقب بناتے ہیں +

موہ کے معنی ہیں غفلت اور ہما موہ کے بڑے بھاری غفلت یا گیان -
بھلا اس سے مراد کر اور کیا گیان ہو سکتا ہے کہ غیر محدود ہو کہ جیو اپنے آپ کو محدود مانے۔ یہ کارن یا مول گیان کہلاتا ہے۔ اس سے لاکھوں طرح کی فروعات نکلتی ہیں۔ مثلاً جسم خاکی کا ابھان - کر کے پھلوں کی خواہش سکھ دکھ کا بھوک - آواگون میں چکر کھانا وغیرہ وغیرہ یا گولی گیان کہلاتا ہے۔ ان دونوں ہی کی وجہ سے جیو سنار ساگر میں غوطے کھاتے اور سخت دکھ اٹھاتے رہتے ہیں۔ اس سے گورو ہی گیان کا اپدیش دے کر نکالتا ہے۔ کہ تو بدھ پانی جیو نہیں ہے۔ بلا شدت بدھ ملک سبھا و برہم ہے۔ جھوٹے وہم میں پھنس کر دکھ کیوں اٹھاتا ہے۔ گورو کی کرپا سے گیان دور ہوتا ہے تو تمام دکھوں سے چھوٹ کر جیو پرمانند پر یعنی موش کو پہنچتا ہے۔ اس سے گورو کی ضرورت اور عظمت ظاہر ہے +

یہ بھی ظاہر ہے کہ گورو گیان اس وقت دیگا۔ جب چلا اسکی سیوا یعنی خدمت کرے۔ اس لئے آچار یہ کہتے ہیں کہ گورو کی خدمت کرنے سے جن لوگوں نے اپدیش لیا ہے اور اس اپدیش سے ان کے قلب صفا ہو گئے ہیں اور وہ بیان گیان سمجھنے کے لائق بن گئے ہیں۔ انہیں شخصوں کو آسانی کے ساتھ ستر سمجھانے کی غرض سے یہ کتاب پنچ دشنی لکھی جاتی ہے + پہلے شلوک سے شارحان سنکرت ایک مختلف کے معنی اور بھی لگا لگاتے ہیں۔ دیوانت کی ہر کتاب ان چار لوگوں سے شروع کی جاتی ہے۔ - پشے۔ سمبندھ۔ ادھکار می۔ پر یو جن۔ - پشے کے یہ معنی ہیں کہ کتاب میں کس مضامین کا

ذکر ہے۔ سمبندھ یا رشتے کے یہ معنی ہیں کہ کتاب اُس مضمون کی تائید میں لکھی گئی ہے یا تردید میں۔ ادھکاری کے یہ معنی ہیں کہ اس کتاب کے پڑھنے کا استحقاق کن لوگوں کو حاصل ہے۔ پیریوچن کے یہ معنی ہیں کہ پڑھنے والوں کو تحصیل کتاب سے کیا پھل ملتا ہے۔ یہ چاروں باتیں جب تک آدمی کو معلوم نہ ہوں وہ کسی کتاب کی تحصیل میں سعی عمل میں نہیں لاسکتا۔ انہیں چاروں کا اصطلاحی نام انوبندھ ہے یعنی شاستر کے منطقات۔
بیانت کا ہشے جیو برہم کی یکتائی ہے۔ سمبندھ یہ ہے کہ کتاب اس یکتائی کو ثابت کرتی ہے۔ ادھکاری وہ شخص ہیں جو چار سادھنوں سے مستفہ ہیں یعنی جنہیں ویک۔ بیراگ۔ شاردھی کھٹ سمیتی جس میں شتم دم اُپ رتی تیرکشا شردھا اور سادھان شامل ہیں۔ اور نموکشوتا کے اوصاف موجود ہیں۔ پیریوچن کھ کی برتی یعنی نہ رہنا۔ اور سکھ کی پراپتی یعنی حصول ہے۔ یہاں ان معروف مضامین کی تشریح ضروری نہیں ہے۔ ناظرین ان کا مفصل فلسفہ میری کتاب چل درویش یا اردو سچا رساگر میں دیکھیں گے۔

پہلے شلوک میں جو گورو کو برہم روپ مان کر نسکا کیا ہے۔ اسی سے آچاریہ نے ویدانت کا یہ پشے ظاہر کیا ہے کہ جیو برہم کی یکتائی ہے نہ اور جب یکتائی بنادی گئی تو اُس سے یہ سمبندھ مترشح ہوا کہ کتاب اس یکتائی کے ثابت کرنے کے واسطے لکھی گئی ہے۔ چیلے کا گورو کو برہم روپ جاننا اور اُس کے قدموں میں سر جھکانا اس بات کی دلیل ہے کہ چیلے میں سادھن چہشتھے موجود ہیں۔ رہا پیریوچن یعنی دکھ کا نہ رہنا وہ اس مضمون سے ہویدا ہے کہ جہاں موہ کے ٹکر جھجھ کو گورو دناش کرتا ہے۔ اور چونکہ برہم پز کو پہنچاتا ہے اس واسطے لکھا کہ برہم آئندہ کو حصول کرتا ہے۔ پس یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ آچاریہ نے بغیر انوبندھ بتائے کتاب لکھنی شروع کر دی ہے۔ بلکہ انوبندھ بتائے ہیں اور

ہناہیت خوبصورتی اور نزاکت سے بتائے ہیں۔ ہاں اُنکے دیکھنے کو چشم بینا اور دل مانا درکار ہے۔

دوسری فصل - آتم بچار

گورو کو برہم سوپ ماننے سے ہی آچار یہ نے یہ بتایا ہے کہ جیو اور برہم کی یکتائی ہے۔ چنانچہ اول جیو یا آتما کے سر پہ کو کھولتے ہیں۔

۳۔ چونکہ عالم بیلہری میں آواز لمس وغیرہ پشے طرح طرح کے ملتے ہیں۔

اس واسطے وہ ایک دوسری سے الگ الگ ہیں۔ ان بشیوں سے علیحدہ شے اُنکا گیان ہے۔ یہ سدا جوں کا توں رہتا ہے۔ اس واسطے ہمیں کبھی فرق نہیں پڑتا۔

عالم بیداری میں میں جس سے کے ذریعے سے بیرونی اشیا کا علم یا گیان ہوتا ہے۔

ہم اُنکے سے دیکھتے ہیں۔ کان سے سنتے ہیں۔ ناک سے سونگھتے ہیں۔ زبان سے

چمکتے ہیں۔ جلد سے چھوتے ہیں۔ جن چیزوں کا علم ہوتا ہے وہ پشے کہلاتی ہیں۔

یہ چونکہ طرح طرح کی ہیں مثلاً بعض مختلف درجوں میں آواز دیتی ہیں۔ بعض طرح

طرح کے لمس والی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اسی سے عیاں ہے کہ ایک دوسرے سے

مختلف ہیں۔ اور ان میں کثرت ہے۔ یہ تو پشے ہوئے اب دیکھئے کہ جس محل یا

ادھشٹھائی میں یہ نام و صورت والی چیزیں نمایاں ہوتی ہیں وہ گیان کہلاتا

ہے۔ اسکے متعلق دو باتیں یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک تو یہ کہ گیان بشیوں سے علیحدہ

شے ہے۔ کیا وجہ کہ گیان عالم ہے اور پشے معلوم ہیں۔ دوسری کہ گیان ہمیشہ

جوں کا توں یعنی ایک حالت پر رہتا ہے۔ اس میں کبھی فرق نہیں آتا یعنی کثرت

راہ نہیں پاتی جیسی بستیوں میں نظر آتی ہے ۔

ناظرین کہیں گے کہ جس طرح پٹے طرح طرح کے ہیں اور پیدا و فنا ہوتے رہتے ہیں ۔ بعینہ ہی حال ان کے گیان کا بھی ماننا چاہئے کیونکہ بدیہی طور پر دہم دم سبکے تجربے میں آنا ہے کہ اس وقت دل میں میز کا گیان پیدا ہوا ۔ دم کے دم میں وہ جاتا رہا اور اس کی جگہ کمرسی کا گیان پیدا ہو گیا ۔ ہمارا جواب ہے کہ یہی غلطی ہے ۔ یہاں گیان پیدا و فنا نہیں ہوتا ہے ۔ وہ تو ویسے کا ویسا ہی ایک حالت میں ہے ۔ اسی میں میز و کمرسی وغیرہ پٹے اٹھ اٹھ کر سیٹ گئے ہیں ۔ پیدا و فنا ہونا ان بستیوں میں ہے نہ کہ گیان میں ۔ یوں سمجھ لو کہ بازار میں اندھیرا ہے اور صرف ایک دکان پر لمپ جل رہا ہے ۔ ظاہر ہے کہ کبھی گھوڑا آدمی وغیرہ جو جو اس روشنی میں آئیں گے ان کا پرکاش ہو جائے گا اور روشنی سے ماہر نکل جائیں گے تو اندھیرے میں جا کر انکا پرکاش نہیں رہے گا ۔ اب اگر کوئی کہے کہ روشنی پیدا ہوئی تھی اور جاتی رہی تو اس کا یہ کہنا غلط ہو گا ۔ روشنی کہاں پیدا ہوئی اور جاتی رہی ۔ وہ تو جوں کی توں ہے ۔ ہاں اس میں پٹے آتے اور جتے ہیں ۔ بعینہ ہی حال گیان کا ہے ۔ اس میں پیدائش و فنا نہیں ہے ۔ سدا ایک اور ایک رس یعنی پرکاش سرور رہتا ہے ۔ پیدائش و فنا ان بستیوں میں ہے جو اس ایک رس گیان کے سمندر میں اٹکتے اور بیٹھتے رہتے ہیں ۔

بیان بالا سے یہ ثابت ہوا کہ عالم بیداری میں کثرت بستیوں میں ہے ۔ اور گیان ان سے علیحدہ ۔ ایک ۔ اور سدا ایک رس چیز ہے ۔ بیداری سے چارہ عالم خواب پر آتے ہیں ۔ یہی حال عالم خواب کا بھی ہے ۔ یہاں پٹے دیر پا نہیں ہیں ۔ بیداری میں دیر پا ہیں ۔ یہی عالم بیداری و خواب کا فرق بھی ہے ۔ ہاں ان دونوں عالموں میں جو گیان ہے ۔ وہ ایک روپ رہنے کی وجہ سے کبھی فرق پذیر نہیں ہوتا ہے

یہی حال عالم خواب کا بھی ہے یعنی یہاں بھی عالم بیداری کی طرح آواز و لمس وغیرہ
 بڑے طرح کے ملتے ہیں اس واسطے ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں اور ان باتوں
 سے ان کا گیان علیحدہ چیز ہے۔ تو پھر کیا بیداری و خواب دونوں عالم باہم متحد
 یا ایک ہیں۔ نہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خواب میں بڑے دیر پا نہیں ہیں۔
 سو کر آدمی اٹھتا ہے تو عالم رویا میں جو دنیا دیکھ رہا تھا وہ نظر سے غائب ہو جاتی
 ہے۔ اس کے برعکس عالم بیداری کی دنیا یا بیدارک جگت دیر پا ہے یعنی ہزاروں
 لاکھوں برس چلتا ہے۔ یہی بیداری و خواب کا فرق ہے۔ ہاں گیان وہی پہلا
 بھی ہے جو بیداری میں تھا۔ وہ دونوں حالتوں میں وہی ایک اور ایک رہتا ہے۔
 اس میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ وہی جیتن شکتی جو عالم بیداری کے
 تماشے دیکھتی تھی۔ نیند میں عالم خواب کے تماشے دیکھتی ہے۔ کیونکہ جاگ کر
 آدمی اپنے آپ میں کسی قسم کی تبدیلی محسوس نہیں کرتا۔ اب سستی یعنی غفلت کی نیند کو بچو
 ۵۔ سستی سے اٹھ کر آدمی کو تم یعنی غفلت کا حافظہ ہوا کرتا ہے۔ چونکہ حافظہ
 بڑے کے جانے بغیر ناممکن ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ تم کا گیان ہوا ہے۔
 ۶۔ یہ گیان بڑے سے علیحدہ ہے۔ نہ کہ خواب کے گیان کی طرح خود گیان ہے۔

اسی طرح تینوں حالتوں میں گیان ایک رہتا ہے۔

غفلت کی نیند سے اٹھ کر آدمی کہا کرتا ہے کہ میں ایسے شک سے سویا کہ کچھ بھی نہیں
 جانتا۔ یہ کچھ بھی نہیں جانتا ہی تم یا غفلت ہے۔ جس کا علم سستی میں ہوا ہے۔
 اگر نہ ہوتا تو جاگ کر اس کا حافظہ نہ ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ قاعدہ کلیہ ہے کہ
 حافظہ اسی شے کا ہوا کرتا ہے جو علم میں آئی ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ تم یعنی حالت
 غفلت کا گیان ہوا ہے۔ گویا بیداری و خواب کی طرح سستی کی حالت میں بھی گیان
 موجود تھا۔ مضبوط نہیں ہو گیا تھا۔ یہ گیان جیسا بیداری و خواب کے گیانوں سے

علیحدہ ہے۔ ویسا ہی تیسری طرح کے پتے یعنی اس غفلت کی حالت سے بھی علیحدہ ہے۔ کیونکہ حالت غفلت زمرہ معلوم میں داخل ہے اور گیان عالم ہے۔ پس اسے پتے سے تو علیحدہ ماننا پڑتا ہے لیکن بحیثیت گیان یہ وہی ایک اور ایک روپ گیان ہے جو بیداری و خواب میں تھا۔ کیونکہ اس حالت غفلت سے اٹھ کر آدمی اپنے آپ کو وہی جیتوں پرش محسوس کرتا ہے جو بیداری و خواب میں محسوس کرتا تھا اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ بیداری و خواب اور تپشی تپنیوں حالتوں کے پیشوں سے گیان اول تو مختلف ہے۔ دوسرے تپنیوں عالموں میں وہی ایک اور ایک روپ رہتا ہے۔ تپنیوں کے فرق سے اس میں کوئی فرق راہ نہیں پاتا۔ اسی نتیجے کا یہی پھیلاؤ آچار یہ اگلے مشورہ میں دیکھا ہے۔

۱۔ اسی طرح دوسرے روز۔ چینی۔ بوس۔ ایک۔ تپنیوں میں بھی۔ جو گزر چکے ہیں یا گئے آج کے یہ ایک سو پہنچتی گیان نہ طلوع ہوتا ہے نہ غروب ہوتا تپنیوں حالتوں یعنی بیداری و خواب اور تپشی تپنی میں گیان کا ایک اور غیر متبدل ہونا یا یہ ثبوت کو پہنچا یا گیا۔ اب دیکھئے کہ ایک دن یہی حال ہے۔ دوسرے دن یہی حال ہے۔ چینی میں یہی حال ہے۔ برس میں یہی حال ہے۔ تمام عمر یہی حال ہے۔ یہاں تک تو ہر شخص اپنے بکرے سے گیان کا ایک اور ایک روپ ہونا محسوس کر سکتا ہے۔ اسی دلیل کو آگے بڑھا بیٹے توصاف ظاہر ہے کہ جگلوں اور کلپوں میں بھی گیان جو کاتوں ایک اور غیر متبدل بنا رہیگا یعنی طلوع و غروب یا پیدائش و فنا اس میں راہ نہیں پائیگی۔ بھلا یہ کیونکر جانا۔ سنو۔ اگر یہ مانو کہ مرتے کے بعد گیان کا ناش ہو جاتا ہے اور یہ جگلوں اور کلپوں تک نہیں برقرار رہتا تو میں پوچھتا ہوں۔ کہ تمہیں یہ معلوم کیونکر ہوا کہ گیان کا ناش ہو گیا۔ آیا کسی اور نے گیان کا ناش محسوس کیا ہے یا خود گیان نے۔ آپ اپنا ناش کوئی محسوس کر نہیں سکتا کیونکہ متنا

بات ہے۔ اور کایسے گیان ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ بٹھے جڑ ہو کر رہا ہے۔ گیان سروپ سے
 عالم ہے۔ عالم کو کون بٹھے بنا سکتا ہے۔ چنانچہ برہارٹیک کی مشرقی میں ششی یا گیکہ لکھنے
 اپنی بیوی سترہوی کو گیان اُپدیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اُسے سترہوی جانے والے کو
 بھلا کس سے جانا جاسکتا ہے۔ اسی دلیل سے یہ بات پایہ ثبوت کو
 پہنچی کر گیان جو نہ غیر متبدل اور سدا ایک رس ہے۔ اُسے فنا نہیں ہے۔ کیونکہ
 فنا ایک جسم کی تبدیلی ہی ہے اور کچھ نہیں۔ دوسرے یہ بات بھی ثابت ہے۔
 کہ اول تو فنا نہ ہونے کی طرح گیان پیدا بھی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے گیان اپنے
 پرکاش میں کسی اور کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ سویم جیوتی یا ذات لوری ہے نہ
 یہ گیان آتما یا جیو کا نام پاتا ہے۔ اس کی دو خصوصیات اوپر بیان
 چوٹی ہیں۔ اول یہ کہ ہستہ سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ذات لوری ہے۔
 یعنی سمیت اور چنت ہے۔ اب آچار یہ تیسری خصوصیت دکھاتے ہیں کہ
 یہی آتمہ سروپ ہے نہ

۸۔ یہ آتما پریم آتمہ روپ ہے۔ کیونکہ پریم پریم کا مزج ہے۔ اس میں
 یہ پریم دیکھی جاتی ہے کہ میں ہستہ ہوں۔ نیست کبھی نہ ہوں نہ
 ۹۔ اور میں میں یہ پریم شخص آتما کی خاطر ہے۔ آتما میں اور دل کی
 خاطر نہیں۔ اسی واسطے اس کو پریم پریم کہا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آتما
 پریم آتمہ روپ ہے نہ

آتما انتہائی آتمہ روپ اس لئے ہے کہ شخص کو آتما سے پریم پریم یا محبت انتہائی
 ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سب سے پیاری چیز ہی ہو کر رہتی ہے جس سے سب سے
 زیادہ محبت ہو۔ چونکہ سب کو آتما سے سب سے زیادہ محبت ہے اس واسطے
 آتما ہی سب سے زیادہ پیاری چیز ہے۔ بھلا یہ کیونکر جانا۔ اس طرح کہ سب

یہی چاہتے ہیں کہ ہمارا نام نہ ہو۔ ہم سدا بنے رہیں۔ اس پر مصرع کہتا ہے کہ تم غلط کہتے ہو۔ آئے دن لوگوں کو تو یہ کہتے سنا جاتا ہے کہ ہم مر جائیں تو پاپ کے بعض زندگی سے ایسے بیزار ہوتے ہیں کہ خودکشی کر لیتے ہیں۔ ہمارا جواب ہے کہ تم غلطی کر رہے ہو نہ کہ ہم۔ یہ مر جانے کی خواہش یا خودکشی تو اٹا اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ آدمی کو آتما پر دم پیارا ہے۔ وجہ یہ کہ جسم ظلی کے تعلق سے یا من کے سمجھ سے جب دکھاتے برھ جاتے ہیں کہ ہم نہیں جاسکتے تو آدمی چاہتا ہے۔ میر پر دم پیارا آتما کس طرح ان سے چھوٹ کر آتما میں قیام کرے۔ ان کے بعد کرنے کی خواہش یا اس خواہش کی تکمیل موت کی چاہ یا خودکشی کا نام پاتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ اٹھتا ہے کہ زن و فرزند یا دولت و عزت کو آدمی کہا کرتا ہے کہ مجھ اپنے آپ سے بھی زیادہ پیارے ہیں۔ یہاں بھی ویسی ہی غلطی ہو رہی ہے جیسی اوپر بیان ہوئی۔ زن و فرزند اور دولت و عزت وغیرہ اس واسطے پیارے نہیں ہوتے کہ وہ زن و فرزند یا دولت و عزت وغیرہ ہیں۔ اگر ایسا ہو تو دنیا زن و فرزند سے بھری پڑی ہے۔ اور ہمارے ہی ملاقاتیوں میں سینکڑوں صاحب دولت و عزت ہیں۔ ہمیں سب کے زن و فرزند یا عزت و دولت کیسا عزیز ہونے چاہئیں۔ مگر ایسا دیکھا نہیں جاتا۔ ہمیں یہ اس واسطے عزیز ہیں کہ ہمارے ہیں یعنی آتما کے ساتھ ان کا تعلق ہے۔ سب سے پیارا ایک آتما ہے۔ اس کے تعلق سے اور چیزیں پیاری ہیں۔ پس زن و فرزند یا دولت و عزت سے جو محبت ہے وہ ان کی خاطر نہیں بلکہ آتما کی خاطر ہے۔ خود آتما سے جو پر دم پریم ہے۔ وہ آتما کے پریم آندروپ ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہاں کوئی دوسری چیز بیچ میں طبل یا تعلق پیدا کرنے والی نہیں ہے۔

بیان بالا سے آتما کو ست۔ چرت ملو آندروپ ثابت کیا گیا۔ یہاں اس

غلطی سے بچنا چاہئے کہ آتما تو موصوف ہے اور ست - چت اور آندا اسکی تین علیحدہ علیحدہ صفات ہیں - یہ الفاظ صفاتی نہیں ہیں بلکہ تین مختلف نظروں سے ایک آتما ہی کے سروپ کو بتاتے ہیں - وجہ یہ ہے کہ دنیا محض حیالی یا نظارۃ سرب کی طرح است یا نیست ہے - اس کے مقابلے میں آتما کو ست یا مست کہا ہے - دوسرے ست آتما جو دنیا کے مقابلے میں حقیق ہے - پس جو ست ہے وہی چت ہے اور جو چت ہے وہی ست ہے - کی طرح ست اور چت سروپ آتما آندا روپ ہے - جیسے انہی دکھایا گیا ہے - پس سچا آندا آتما کا سروپ ہے - صفت و موصوف کا یہاں کام نہیں ہے +

تیسری فصل - برہم سچار

دلائل و برہین سے اچار یہ ہے اور یہ ثابت کیا کہ جیو یا آتما سچا آندا سروپ ہے - اب برہم گو سچا آندا سروپ بتا کر جیو سے اس کی یکسانی دکھا - گئے ہیں +
 ۱ - اس طرح دلیل سے ثابت ہے کہ آتما سچا آندا ہے - انہیں دلائل سے برہم سچا آندا - ثابت ہوتا ہے - انکی لیکن اپنی نہیں تائی گئی ہر جہ +
 جیسے اوپر ایک جیو کو لیکر یہ بتایا گیا ہے کہ وہ سچا آندا ہے - اس طرح ہر جیو سچا آندا ہے - اور یاد رہے کہ جیسے ہم دیباچے میں بنا آئے ہیں - دنیا میں جو ہے جیو ہے - اچھو کوئی شے نہیں ہے - آدمی جانور نباتات اجا و انت غرض ذرہ ذرہ کے پس پشت جین شکی ہے - اجسام یعنی نام و صورت والی چیزیں خواب کے سے نقشے ہیں جو گیان کے غیر محدود سمندریں اٹھ رہے ہیں - جب تک گیان

انہیں محسوس کرتا ہے وہ ہیں۔ اور جب اُن سے نظر مٹاتا ہے نہیں ہیں جیو
 تک گیان میں یہ وہم ہے کہ میں آدمی یا جانور ہوں اس وقت تک وہ آدمی یا جانور
 یعنی جیو ہے۔ جو وقت وہم دور ہو کر اپنا سروپ پہچانتا ہے اس وقت اپنے آپ کو
 غیر محدود سچا آئندہ برہم محسوس کرتا ہے۔ اس طرح جیو اور برہم دونوں ایک ہی ہیں
 یہ تعلیم آپنشد دیتے ہیں۔ آپنشد میں کیا چیز۔ اُن مہاتماؤں کا انو بھو جو جیو بھاو
 کی محدودیت سے اونچے اُٹھے ہیں۔ اور جنہوں نے اپنے آپ کو غیر محدود برہم
 محسوس کیا ہے۔ یہی جب سے اب تک ہر ملک ہر زمانے اور ہر مذہب میں
 ہونا چلا آتا ہے کہ جس جیو کی گیان کی آنکھیں کھلتی ہیں۔ بڑے اختیار پکارتا
 ہے کہ میں جیو نہیں برہم ہوں۔ غیر محدود ہوں۔ پرہم آئندہ ہوں۔ اس پر اعتراض
 ہوتا ہے کہ جیو پرہم آئندہ ہے تو سب کے ہر وقت ایسا محسوس کیوں نہیں ہوتا۔
 آچار یہ اس کا جواب دیتے ہیں :

۱۱۔ آتما کا پرہم آئندہ روپ ہونا محسوس ہوتا ہوا بھی محسوس نہیں ہوتا
 کیونکہ مطلق محسوس نہ ہوتا آتما میں پرہم پرہم نہ ہو۔ اور محسوس ہو
 تو بشیوں کی خواہش نہ رہے :

۱۲۔ جیسے بہت سے بچے مل کر پڑھیں تو باپ کو بیٹے کی آواز محسوس
 ہوتی ہوئی کبھی محسوس نہیں ہوتی۔ اس طرح محسوس ہونا اور نہ ہونا
 دونوں پرتی بندھ یا مانع کی وجہ سے ممکن ہیں :

۱۳۔ جو شے ہے اور محسوس ہوتی ہے اس میں یہ تضاد بیو بار کہ نہیں ہے
 اور نہیں محسوس ہوتی۔ پرتی بندھ کہلاتا ہے :

آتما کا پرہم آئندہ روپ ہونا اگر مطلقاً احساس میں نہ آئے یعنی اُس کا بھان نہ ہو۔
 تو کسی کو آتما میں انتہائی محنت نہ ہونی چاہیے۔ مگر جو کہ سب کو ہے اس واسطے ماننا

پڑتا ہے کہ برہم آئند کا بھان ہوتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر آتما کو آدمی
 برہم آئند محسوس کرتا ہے تو پھر بیچ و پوچ بچیوں کے آئند کی چاہ اُسے ہونی
 نہیں چاہئے مگر چونکہ سب کو سمجھتی ہے اس واسطے برہم آئند کا احساس ماننا
 محض غلط ہے۔ آچار یہ جواب یہ دیتے ہیں کہ آتما کے برہم آئند کا احساس سب کو
 ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ یہ متضاد بات ہے۔ اس کا جواب
 یہ ہے کہ یہاں تضاد نہیں ہے۔ کیا وجہ کہ پرتی بندھ یعنی روک کے ہوتے ہوئے
 بھان اور ابھان یعنی احساس ہوتے ہوئے بھی نہ ہونا ممکن ہے۔ جیسے فرض کیجئے
 کسی شخص کا رط کا مدرسے میں اور ہم جاغٹوں کے ساتھ ملکر چلا چلا کر پڑھتا ہوا اور
 باپ یا پرکھڑا ہو تو اُسے بیٹے کی آواز کا احساس ہوتے ہوئے بھی نہیں ہوگا۔
 یعنی یا وجہ دیکر بیٹے کو پڑھتے ہوئے سنیگا۔ مگر پھر بھی نہیں سنیگا۔ کیا وجہ کہ اُس
 آواز کے ساتھ اور بھی بہت سی آوازوں کا پرتی بندھ یا روک لگی ہوئی ہے۔
 پس پرتی بندھ کے ہوتے احساس کا ہوتے ہوئے بھی نہ ہونا ممکن ہے۔ پرتی بندھ
 کے یہ معنی ہیں۔ کہ جس چیز کو یوں ماننا چاہئے تھا کہ ہے اور محسوس ہوتی ہے۔ یہ
 بیوہ یا رتور ہے نہیں۔ بلکہ الٹا یہ بیوہ یا ر ہونے لگے کہ نہیں ہے اور نہیں محسوس
 ہوتی۔ تمثیل بالا سے آتما کے برہم آئند میں پرتی بندھ کا ہونا آچار یہ دکھاتے ہیں
 ۱۔ بیٹے کی آواز سنے میں اور بچوں کا ملکر ساتھ پڑھنا پرتی بندھ ہے۔

یہاں انادی ایڈ یا سوہ کا باعث ہے۔

جسطرح اوپر کی تمثیل میں باپ بیٹے کی آواز سنتا ہوا بھی اس واسطے نہیں سن سکتا
 تھا۔ کہ اور لڑکوں کے ساتھ پڑھنے کا پرتی بندھ اس کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ جسطرح
 یہاں یعنی آتما کے برہم آئند روپ سے محسوس ہونے میں جو پرتی بندھ لگا ہوا
 ہے۔ وہ انادی یعنی بے آغاز ایڈ یا ایلیان ہے۔ آتما برہم آئند روپ ہے جیسے

ساما جی یا موش کی حالت میں ہر ملک ہر زمانے اور ہر مذہب کے گیانیوں کا جاس
 شاہد ہے۔ مگر بندھ کی حالت میں جو اپنے وہم یا گیان سے اس آئندہ کو بچاؤ
 جوں کا توں ہر وقت موجود ہے محسوس نہیں کرتا۔ جیسے راجا باوجودیکہ سوتا ہوا
 بھی راجہ ہی ہے مگر اپنے وہم سے راجگی کا شکہ محسوس نہیں کرتا بلکہ خواب میں
 اپنے آپ کو کنگال مان کر دکھ اٹھا ہے۔ خواب میں نیند کا پرہی بندھ ہے
 اس طرح بیداری میں انادی ابد یا کا پرہی بندھ ہے جس سے جو برہما نند
 کا پرہم آئندہ نہیں محسوس کرتا ہے

چوتھی فصل - مایا اور مایا کا ریم بھار

اوپر بتایا گیا کہ برہم آئندہ کے محسوس نہ ہونے کا باعث انادی ابد یا گیان ہے۔
 اس فصل میں آچار یہ گیان کا سروپ اور کار یہ بتاتے ہیں۔ چونکہ انی اسضامن
 کی تشریح دینا ہے میں جو چکی ہے۔ اور آگے پھر آئیں گے۔ اس لئے شرح طوالت
 کے ساتھ نہیں کی گئی ہے۔
 ۱۔ سچا نند روپ برہم کے عکس کے ساتھ مستدرج تم تین گون والی کرتی
 ہے۔ اور وہ دو طرح کی ہے۔

جیہ حقیقت میں سچا نند برہم ہے۔ مگر اپنے آپ کو غیر محدود گیان اور نند کا سمند۔
 محسوس کرنے کی بجائے الٹا محدود اور دکھی مانتا ہے۔ یہ الٹا نوبھو یا
 جس باعث سے ہے اسکو گیان یا مایا کا نام دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ہر شے اسی
 سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے اسکو پر کرتی یعنی پیدا کرنے والی کہتے ہیں۔ اس کے

نہیں گن ستو گن اور تم ہیں۔ جو خلقت عالم سے پہلے ہمارا حالت یا سائیمہ اوستھا میں رہتے ہیں۔ اس حالت میں جین برہم کا عکس پر کرتی میں اس طرح پڑتا ہے جس طرح نو ہے کا گولا آگ میں پڑ کر لال ہو جائے اور آگ کا کام دینے لگے۔ چنانچہ جین نہ ہو کر یہ دو صورتیں اختیار کرتی ہے۔

۱۔ ستو گن کے صاف و غیر صاف ہونے کی وجہ سے انہیں مایا اور ایڈیا کا نام دیا جاتا ہے۔ مایا میں جین کا عکس اس مایا کو اپنے بس میں کر کے ایشور کہلاتا ہے۔

۲۔ جو ایڈیا کے بس میں ہیں۔ اور ایڈیا کے اختلاف سے بے شمار ہیں۔ یہ ایڈیا جو کا کارن شری کہلاتی ہے اور اس کا ابھانی جین پر لگیہ کا نام پاتا ہے۔

پہ کرتی کے ستو گن کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صاف دوسری غیر صاف۔ صاف ستو گن والی پر کرتی۔ اس میں جین کا عکس۔ اور خود جین تینوں ملکر ایشور کا نام پاتے ہیں۔ غیر صاف ستو گن والی پر کرتی۔ اس میں جین کا عکس۔ اور خود جین تینوں ملکر جو کہلاتے ہیں۔ صاف ستو گن والی پر کرتی کا نام مایا ہے۔ غیر صاف ستو گن والی پر کرتی کا ایڈیا۔ ایشور اور جو میں ایک تو یہ صاف و غیر صاف پر کرتی کا فرق ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ ایشور مایا کے بس میں نہیں ہے اور جو ہے۔ تیسرا یہ ہے کہ ایشور ایک ہے اور جو اپنی اپنی ایڈیا کے اختلاف سے لاتعداد ہیں۔ یہ ایڈیا جو کا کارن شری کہلاتے ہیں جو شری میں پڑا کرتا ہے۔ اس حالت میں مٹی یعنی مجموعی جین کا اصطلاحی نام ایشور ہے اور بیشی یعنی انفرادی جیوں کا پر لگیہ۔ یہ ستو گن پر دھان پر کرتی کے کار پر بتائے۔ اب تم گن اور رج گن پر دھان پر کرتی کے کار یہ لیتے ہیں۔

۱۸۔ ایشور کے حکم سے جیو دں کے بھوگ کے لئے تم پند دھان پر کرتی سے

پانچ بھوت پیدا ہوئے۔ یعنی آکاش ہوا گنی جل اور پتھری بن

۱۹۔ ان میں سے ایک ایک کے حصہ ستوگن سے علیحدہ علیحدہ یہ پانچ

گیان اندریاں پیدا ہوئیں۔ کان جلد آنکھ زبان اور ناک بن

۲۰۔ سب کے مجموعی حصہ ستوگن سے انتہہ کرن پیدا ہوا جو برقی کے فرق سے دو

طرز کا ہو۔ سنکلیپ بکلیپ کرنے والا سن اور پیٹھ کرنے والی بدھی بن

۲۱۔ پھر ان پانچوں بھوتوں میں سے ایک ایک کے حصہ رجوگن سے علیحدہ

علیحدہ یہ پانچ کرم اندریاں پیدا ہوئیں۔ بانی ہاتھ پانوں لنگ اور گڑا

۲۲۔ سب کے مجموعی حصہ رجوگن سے پیران پیدا ہوا۔ جو برقی کے فرق سے

پانچ طرح کا ہے۔ پیران پان سمان اوان اور ریان بن

۲۳۔ پانچوں گیان اندریوں۔ پانچوں کرم اندریوں۔ پانچوں پیرانیوں۔ من

اور برہما ہی سترہ تنووں کا مجموعہ سوکشم یا لنگ شریر کہلاتا ہے بن

۲۴۔ اس لنگ شریر میں ابھان کرنے سے ایشور کا نام برہمہ کریمہ ہوتا

ہے اور پران کا جس۔ ان دونوں کا سمیٹ و شیشی بھوا و چہ بن

۲۵۔ ایشور سمیٹ ہے۔ کیونکہ وہ تمام لنگ شریروں کے مجموعہ کو اپنا

سوکشم شریر مانتا ہے۔ جیو کہ چونکہ یہ ابھان نہیں ہے۔ سوکشم وہ شیشی بن

جن شخصوں نے اس کو یہ سمجھ لیا ہے کہ غور سے دیکھ لیا ہے۔ اُن کے لئے ان

مشکوٰئوں کی شرح کرنی ضروری نہیں ہے۔ پانچ بھوتوں کی پیداواری اس طرح ہوتی ہے

کہ اول آکاش پیدا ہوا ہے جس کا خاصہ آواز ہے۔ آکاش سے ہوا پیدا ہوئی

ہے جس کا خاصہ آواز بھی ہے اور اپنا اس بھی ہے۔ ہوا سے پتھر وغیرہ گیان اندریاں

ایک ایک بھوت کے حصہ ستوگن سے اس طرح پیدا ہوئیں۔ ان میں سے ایک ایک شریر

حصہ ستوگن سے کان یعنی قوت سماعت پیدا ہوئی ہے۔ ہوا کے حصہ ستوگن سے صلد یا قوت لامسہ وغیرہ۔ پانچوں بھوتوں کے مجموعی ستوگن سے انتہہ کرن ظہور میں آیا ہے۔ یہاں آچار یہ نے صرف من اور بدھی کو بیان کیا ہے۔ ہوا سے من میں چیت کو اور بدھی میں اہمکار کو مفہوم سمجھنا چاہئے۔ گیان اندریوں اور انتہہ کرن کی پیدائش کے مطابق ہی کرم اندریوں اور پرانی پیدائش ہی سمجھ لینی چاہئے۔ پانچ گیان اندریوں پانچ کرم اندریوں۔ پانچ پرانیوں۔ اور وہ انتہہ کرنوں کا مجموعہ ستوگن مشرہ ہو گا۔ اگر تمام جیروں کے ستوگن مشریروں کے مجموعے کو لیجئے تو سمشتی یعنی مجموعی ستوگن مشریروں کا ایک ٹھہرے گا۔ یہ ایک سمشتی ستوگن یا ایک مشرہ ایشور کا ہے۔ کیا وجہ کہ ایشور کو سر و اتم بھوا و نا سے مجموعی جسم لطیف میں یہ ابھان ہے کہ میراجسم ہے۔ اس سمشتی ابھانی کو ہر تہہ گر بھو اور لشیٹی ابھانی کو تجس کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ وہی ایشور اور پرانگیہ ہیں جنہیں مایا اور ایتھیا کے کارن مشریروں میں ابھان تھا اور جن کا بیان اوپر آچکا ہے۔

یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اوپر شدہ ستوگن والے وجود کو ایشور کا نام دیا گیا ہے اور ملین ستوگن والے کو جیو کا۔ یہاں کلی جیو کا ستوگن مشریروں کا ایشور کا ستوگن مشریروں کا ہو گیا۔ دنیا کا پانی سب شدہ مانتے ہیں۔ مگر یہی پانی چھوٹے چھوٹے گڑھوں یا نالیوں میں بکرا جائے اور بھر جائے تو اشدہ معلوم ہوتا ہے۔ پھر گہرے اور پھیلے ہوئے دریا میں چلا جائے تو شدہ ہے۔ سطح ستوگن ویشی اچھوگن سمشتی مشریروں کا حال سمجھئے یہاں استفادہ امر کوئی بیان نہیں ہو سکتا۔ کارن اور ستوگن مشریروں کا بیان ختم کر کے آپا یہ اب تھل شریروں سے تھل جکت کو لیتے ہیں اور پچی کرن کا سکہ کھاتے ہیں۔

بھوتوں میں سے ہر ایک کے پانچ پانچ حصوں کو ترکیب دیتا ہے ۔
 ۲۷ - طریق یہ ہے کہ اول ہر ایک کے دو دو حصے کئے اور پھر ہر ایک کا ایک ایک
 نصف علیحدہ رکھ کر دوسرے نصف کے ساتھ باقی چاروں کے آٹھویں
 آٹھویں حصے کو ترکیب دیا ۔

۲۸ - ان پنجی کثرت بھوتوں سے برہمان بنا ۔ اس برہمانڈ میں چودہ
 لوک ۔ ان لوگوں میں بھوگ ۔ اور ان بھوگوں کے بھوگئے کو جسم ۔
 اس ستھول برہمانڈ میں ہر تیبہ گریہ و بشوا نریا پراٹ کا نام پاتا ہے ۔
 ۲۹ - دیوتا آدمی جانور وغیرہ جو پہلے تجس کہلاتے تھے اب وشہ پکارا
 جاتے ہیں ۔

پانچ بھوتوں کے پنجی کرن کا طریق اور ان سے ستھول جگت کا ظہور دیکھا جے
 میں مفصل بیان ہو چکا ہے ۔ یہاں اتنا خیال رکھنا چاہئے کہ برہمانڈ کے
 چودہ لوگوں میں شکھ دیکھ کے بھوگ ہیں ۔ انہیں بھوگئے کے لئے جو جیو جاں
 جہاں پیدا ہوئے انہیں گروں کی ساخت کے مطابق انکے جسم بنینگے ۔ مثلاً آسمان
 کرۂ ارضی پر پر مٹھوی پر وہاں بھوت ہے ۔ اس لئے یہاں کے جیووں کے
 اجسام خاکی ہیں ۔ لطیف لوگوں میں لطیف مادے کے اجسام ہوتے ہیں اور
 ان سے بھوگ بھوگئے جاتے ہیں ۔ مثلاً سورگ کو لیجے ۔ مرنے کے بعد جو جیو وہاں
 جائینگے ۔ انکے جسم نورانی دیوتاؤں کے سے چونگے اور وہ دیوتاؤں کے سے ہی بھوگ
 بھوگینگے ۔ ان لوگوں کے بچپ حالات ہماری کتاب چل درویش میں جسے ہوئے ہیں ۔ اب دیکھو کہ ستھول
 کارن شریر کے بھائی جتین کا نام ایشور بتلائے ہیں ۔ بسمشی شوکشم شریر کے ابھان سے یہ ایشور
 ہر تیبہ گریہ نام پاتا ہے ۔ اور بسمشی ستھول جگت کو اپنا جسم ماننے کے لحاظ سے
 ویشوا نریا پراٹ ۔ اسی طرح ویشی کارن شریر کے بھائی جتین کا پہلے جو برہمانیہ نام بتایا تھا

وہ سوکھ شرب کے ابھان سے پہلے تجس بجا۔ اور اب متصل جسم میں یہ بھائی کر کے
کہ میرا جسم ہے تو مشہد

پانچویں فصل - بندہ موکش بچار

کارن سوکھ اور حصول شرٹی بتا کر آچار یہ اب بندہ اور موکش کے سوالات اہم
اٹھاتے ہیں۔ ان دونوں کا سروپ دکھاتے ہیں۔ اور یہ بتاتے ہیں کہ بندہ سے
چھوٹنے اور موکش پانے کے وسیلے کیا ہیں۔

۱۔ یہ سب بیرونی نظر رکھتے ہیں اور اندرونی آتما کے گیان سے خالی
میں۔ بھوگوں کے لئے کرم کرتے ہیں۔ کرم کرنے کے لئے بھوگ
بھوگتے ہیں۔ بعینہ یہ حال ہے کہ جیسے کیرٹ سے دریا کے ایک بھنور سے
دوسرے میں گر کر غوطے کھائیں۔ غرض ایک جنم کے بعد دوسرا جنم پانے
میں۔ اور شانتی کی سطح نصیب نہیں ہوتی۔

یہ پیشو یا جو بیرونی نظروں سے ملتے ہیں۔ وجہ یہ کہ حصول جسم
میں انہیں وہم خودی ہوتا ہے۔ اندرونی آتما کا گیان نہیں ہوتا۔ کہ ہم شدھ جڑھ
مکت سبھاویں۔ نہ کرتا ہیں نہ بھوگتا ہیں۔ اسی وجہ سے دنیا میں جنم پا کر کرم
کرتے ہیں۔ اور ان کرموں کا پھل سکھ دکھ بھوگنے کے لئے آتھیں اور نیچے نیچے اور
اس گڑھ ارضی میں آواگون ہوتی ہے۔ بھوگوں سے کرم پیدا ہوتے ہیں جو آواگون
کا باعث ہیں۔ اور کرموں سے بھوگ۔ اس طرح ایک سلسلہ لا متناہی چلا ہوتا ہے۔
یوں سمجھو کہ سنسار بڑا بھاری سمندر ہے۔ جیو اس میں کیرٹوں کی مانند ہیں کہ ایک

بھنور سے نکل کر دوسرے میں جا پڑتے ہیں۔ غوطے پر غوطہ کھا کر ڈکھ پر ڈکھ اٹھتا
ہیں۔ اور کسی طرح شانتی نہیں پاتے۔ یہ تو بندھ کا سروپ کھولا۔ اب نجات
کے ابتدائی مرحلے لیتے ہیں۔

۱۔ اچھے کرم پھل دینے لائق ہو جاتے ہیں تو دیاگو گورو سے نکالے جا کر
یہ ڈوبتے جیو کنارے کے درخت کے سایے میں آرام پاتے ہیں
۲۔ گیانی گورو سے اپدیش یا کرناج کو شوں کی تیز سے موکش کا پریم سکھ پاتے ہیں
سنار ساگر کے ڈکھوں سے چھوٹنے کی سبیلیں تین ہیں۔ اول یہ کہ آدمی اعمال نیک کرے۔
ان سے اسکا طلب مٹتا ہوگا۔ اور وہ گیان پائے گا اور دھکاری بیٹگا۔ دوسرے
اچھے کرموں کا پھل اُسے یہ ملیگا۔ کہ گورو ملجا بیٹگا جو اپنے اپدیش سے اُسے
موکش کا راستہ دکھائے۔ اس گورو کا پریم گیانی ہونا از بس ضروری ہے۔ اگر
خود ہی گیانی نہیں۔ تو جیلے کو کیا خاک گیان دیکر موکش پریم پہنچا سکتا ہے۔ تیسرے
اپدیش کی صورت یہ ہوتی چاہئے کہ جیلا آتما کی تیز یا کرناج کو شوں سے کرنے لگے۔
یہ سب باتیں پریم کرناج جائیں تو جیلا۔ جو سنار ساگر میں غوطے پر غوطہ کھا کر ڈوب
رہا ہے۔ باہر نکلیگا۔ اور کنارے کے درخت کے سایے میں آرام پائیگا یعنی ڈکھ کی
نیرتی ہو جائیگی اور آتما کی پیرتی۔ اسی کا دوسرا نام موکش ہے۔ چنانچہ آچار یہ اب
پانچ کو شوں کے تمام پلوں کی اسیتھ بتاتے ہیں۔

۳۔ موکش یا کرناج میں اپنی تیز کرناج منوسے گیان سے اور آتما سے۔ ان سے

نیکر جیو آتما کا سروپ بھوتا ہے اور آواگون میں چکر کھاتا ہے۔

۴۔ جیو کرناج بھوتوں سے پیدا شدہ جسم اقے کو ش کھاتا ہے۔ اور

موسم مشیر میں رہ جیسی پرانی اور کرم اندریوں کا مجموعہ پران کے کو ش

۵۔ ستونوں سے پیدا شدہ گیان اندریوں اور سنگاپ بنگاپ کرنے والے

من کا مجموعہ منہ سے کوش ہے۔ اور انہیں گیان اندریوں اور نیچے
کرنے والی بڑھی کا مجموعہ گنیاں سے کوش ہے۔

۴۔ کارن شریر میں جو طبعیں ٹوگن ہے وہ مود وغیرہ برائیوں سے ملکر
آئندے کوش ہے۔ آتا گو ان میں سے ہر ایک کوش میں چھٹی بات
کوش کے معنی میں خلاف جن میں آتا یوں چھپا رہتا ہے جس طرح سیسہ پانی کے تختہ
چڑھے ہوں۔ انادی گیان کی وجہ سے آتا اپنے مشتہدہ برتھ گفت سروپ کو
تو بھول گیا ہے اور ان کوشوں میں وہم خودی کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ چھ نکہ یا مشواں
ہیں۔ اس واسطے آتا گو ان کے چکر میں گھومنا اور گھوم پر دکھانا پڑتا ہے جس
چکر سے نکلنا ہے تو اول ان کوشوں کا سروپ ماننا چاہئے ہے۔

یہ کوش نکھو اور میں پانچ ہیں۔ آتا سے جو پنی کرت بھوتوں سے بنا ہوا
آدی کا جسم خالی ہے۔ پر آتا سے جو پانچ برائیوں اور پانچ گرم اندریوں کا مجموعہ ہے۔
منہ سے جو پانچ گیان اندریوں اور من کا مجموعہ ہے۔ گیان سے جو چار یہ
پانچ گیان اندریوں اور تہمی کا مجموعہ بنتا ہے۔ مگر جو گنیاں اندریوں کو
منہ سے کوش میں داخل کر چکے ہیں اس واسطے میری رائے میں انہیں چکر برتھ کے ساتھ
بنا رہتے نہیں ہے۔ گیان نے کوش صرف بڑھی کا ہے اور جو گنیاں بڑھی میں
کار یہ ہے اس واسطے اسکے خواص گیان اور آئندہ میں اندر ان کا جو انہیں پیچھے درجے
کی حالت سماجی میں ہوتا ہے۔ آئندہ سے کوش ششپتی کی حالت کا نام ہے۔
تشریح اپنشد میں یہ مود اور پر مود تین خوشی کی حالتیں اس کے ساتھ
اور مثال کی گئی ہیں۔ انہیں سے پر یہ وہ حالت خوشی ہے جو من چینی چیز کے
دیکھنے سے ہوتی ہے۔ مودہ جو اس کے پانے سے ہوتی ہے۔ اور پر مودہ جو اس کے
غذیہ بھوگنے سے ہوتی ہے۔ یہ پانچ کوش ہیں۔ ان سے آتا گھر ہوا ہے۔ اور اپنے

مشتعل نہ روپ کو قبول جانے کی وجہ سے انہیں میں لپٹا ہوا آواگون میں پڑا چکر
 کھایا کرتا ہے۔ سبب یہ ہے کہ آتما کو آتما نہیں جانتا بلکہ ان کو شوں میں ہم خودی
 کرتا ہے۔ اور جیسا جیسا دھم کرتا ہے ویسا ہی اپنے آپ کو سمجھتا بھی ہے۔
 کوشوں کے نام اور ماہیت بیان کر کے اب آچار یہ اُن سے آتما کی تمیز بتاتے
 ہیں۔ تاکہ ان میں وہم خودی چھوڑ کر آتما کا سروپ پہچانا جا سکے طریق ثبوت یہ
 ہے کہ کوش چونکہ ہر حالت یعنی سیدھی خواب اور ششیتی میں موجود محسوس نہیں
 ہونے اس واسطے محض بود نمودی اور سہتی سے عاری ہیں۔ ان کے برعکس چونکہ
 آتما ہر حالت میں موجود محسوس ہوتا ہے۔ اس واسطے اس کی بود نمودی نہیں ہے۔
 بلکہ وہ واقعی یعنی ہست شے ہے۔

۳۔ موجودی عدم موجودگی سے پانچ کوشوں کو تمیز کر کے اور اپنے آتما کو ان
 میں سے نکال کر پریم برہم کے پد کو پہچان کر تے ہیں۔

۴۔ خواب میں جسم کیفیت کے محسوس نہ ہونے پر جو آتما کا احساس ہوتا ہے۔
 یہ آتما کی موجودگی ہے۔ اور آتما کے محسوس ہونے پر جو جسم کیفیت کا احساس
 نہیں ہوتا یہ جسم کیفیت کی عدم موجودگی ہے۔

۵۔ اسطرح ششیتی میں جسم لطیف کے محسوس نہ ہونے پر جو آتما کا احساس
 ہوتا ہے یہ آتما کی موجودگی ہے۔ اور آتما کے محسوس ہونے پر جو جسم
 لطیف کا احساس نہیں ہوتا یہ جسم لطیف کی عدم موجودگی ہے۔

۶۔ اس تمیز سے تین کوش یعنی پرانے منوے اور بلیانے تمیز ہو جاتے ہیں
 کیونکہ جسم لطیف میں ہی یہ رنگوں کی حالتوں کو ذوق سے مفرود ہیں۔

۷۔ سادھی میں ششیتی کے محسوس نہ ہونے پر جو آتما کا احساس ہوتا ہے یہ
 آتما کی موجودگی ہے۔ اور آتما کے محسوس ہونے پر جو ششیتی کا احساس

نہیں ہوتا۔ شیشی کی عدم موجودگی ہے۔

۴۲۔ جسطرح سینک کو مونجھ کے غلافوں سے علیحدہ کر لیتے ہیں۔ جسطرح

آتما کو تینوں جسموں سے علیحدہ کر لیں تو پریم برہم ہی رہ جاتا ہے۔

آتما کی تمیز پانچ گوشوں سے اس طرح کرنی چاہئے۔ اول یہ دیکھو کہ عالم بیداری میں جسم کثیف بھی موجود ہے اور آتما بھی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں سچے ہیں۔ مگر عالم خواب میں آتما تو موجود رہتا ہے کیونکہ خواب سے جاگ کر عالم خواب کے واقعات کا حافظہ ہوتا ہے۔ اور جسم کثیف ظاہر ہے کہ خواب میں موجود نہیں ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ جسم کثیف آنی جانی چیز ہے۔

ابھی ہے ابھی نہیں۔ اس واسطے سچا نہیں ہے۔ بلکہ محض بود نمودی ہے۔ جسطرح شیشی میں آتما تو اس طرح موجود ہے جسطرح خواب یا بیداری میں تھا۔ مگر خواب کا جسم لطیف نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی آنی جانی چیز ہی ہے۔

یہاں اعتراض اٹھتا ہے کہ تمیز تو گوشوں کی شروع کی تھی۔ یہ کثیف لطیف جسموں کا جھگڑا کیا لے بیٹھے۔ اس کا جواب آچار یہ چالیسویں شنولکین دیتے ہیں کہ جسم کثیف تو وہی شے ہے جس کا دوسرا نام ان کے گوش ہے۔ رہا جسم لطیف اس میں تین گوش شامل ہیں۔ پرانے جس میں پر کرتی کے رجوگن کا غلبہ ہے۔ منوئے جس میں پر کرتی کے رجوگن اور ستوگن دونوں کا غلبہ ہے۔ اور بگیانے جس میں پر کرتی کے ستوگن کا غلبہ ہے۔ گیونگی کی حالت بیکافرق ہے۔

اب آندے گوش یعنی کارن شریہ یا شیشی کو لیجئے۔ اس کی سادھی میں عدم موجودگی ہے۔ مگر آتما سادھی کی حالت میں بھی رہتا ہے۔ اس واسطے آتما تو تاہم وداہم ہے اور شیشی جسم کثیف و لطیف کی طرح بود نمودی یعنی آنی جانی چیز جو کبھی ہے کبھی نہیں۔

اخیر شلہ کہ میں اس بحث کا نتیجہ دکھایا ہے۔ یہ پانچوں گوش ایسے ہیں جیسے سیدک
 سو بچہ کے غلات چڑھے ہوں۔ انہیں اُمار لو تو سینک نکل آتی ہے۔ اس طرح
 ایک ایک گوش کو اچھی طرح ممیز کر کے کہ یہ تو فلاں حالت میں نہیں پایا جاتا اور
 یہ فلاں حالت میں نہیں ملتا۔ مگر اتنا ہر حالت میں قائم ہے اور اس واسطے
 قائم ہے۔ ان گوشوں کو آتا سے جا کر وہ اخیر میں پانچوں گوشوں کے نہ رہنے سے
 صرف آتا باقی رہ جائیگا۔ جو گوشوں کی تمام تبدیلیوں کا ناظر ہے۔ اس واسطے شد
 گیان سروپ ہے۔ برہم بھی شدہ گیان سروپ ہی ہے۔ اس واسطے جو کا آتا
 اور برہم دونوں ایک ٹھہرتے ہیں۔ اس فصل کے شروع میں آچار یہ نے یہ بتایا
 تھا کہ بندہ کیا چیز ہے۔ بیچ میں گوش کے وسیلے اور ذریعے بیان کئے۔ اخیر میں
 یہ دکھایا کہ گوش کیا چیز ہے۔

چھٹی فصل جو برہم ایکنا بچار

گو گوش سے آتا کی تیز بتائی گئی اور یہ ذکر بھی ہوا کہ جیو اور ایشور کی اُپا و جیوں سے
 قطع نظر کریں تو دونوں ایک شدہ گیان سروپ برہم ہیں۔ یہ جو برہم کی یکسانی
 اس فصل میں لکشنا کے ذریعے سے بتائی گئی۔ اس فصل کے اچھی طرح سمجھنے کے لئے
 ناظرین دیکھا جائے میں لکشنا کا بیان غور کے ساتھ پڑھ لیں۔
 ۴۴۔ اس طرح جو برہم کی یکسانی دلیل سے کچھ کثرت قلم اسی وغیرہ ویر کے
 ہوا۔ اکیوں کے ذریعے سے اس میں لکشنا کرنی چاہئے۔
 اس طرح یعنی پانچ گوشوں کی تیز اور انکی موجودگی و عدم موجودگی کی دلیل سے جو برہم کی

یکتائی نہیں میں بٹھانی چاہئے۔ یہ تو دلیل ہوئی شرتی میں جو اس قسم کے بہاد کیوں کی تعلیم ہے کہ نکتہ تو ام اسی یعنی وہ سرو ویا یک برہم تو جو ہے۔ اس سے بھی یہی یکتائی ظاہر ہوتی ہے۔ بھلا کس طرح۔ لگتا یعنی مرادی معنی لینے سے۔ کیونکہ لغوی معنی لئے تو محدود جو غیر محدود برہم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اول نکتہ اور تو ام دونوں کے معنی دیتے ہیں :-

۴۴۔ تامسی مایا کو لیکر جو جگت کا اُپادان اور شدھ ستوگن کو لیکر

نکتہ کارن ہے۔ اسے شرتی برہم کا نام دیتی ہے :-

۴۵۔ یہی پرہم برہم جب طین ستوگن اور کام کرم کہ نفع و نگو دھارن

کرتا ہے تو تو ام پد کا واپچار تھ جو کہلاتا ہے :-

ویدانت میں چونکہ برہم کے سوا اور کچھ مانا نہیں جاتا۔ اس واسطے نکات نکات

اُپادان یعنی علت مادی اور نکتہ یعنی علت فاعلی دونوں برہم ہی بٹھیر گیا

اور مینوں کی طرح جڑ مادہ اور چٹن ایشور نہیں۔ بھلا کس طرح۔ اس طرح کہ

مایا کے متوگن کو لیکر برہم جگت کا اُپادان کارن ہے اور شدھ ستوگن کو

لیکر نکتہ کارن۔ یہ نکتہ پار کے معنی میں یعنی نکتہ تو ام اسی بہاد کیوں میں جو یہ

کہا گیا ہے کہ وہ تو ہے۔ اس وہ کے معنی میں سرو ویا یک ایشور یا برہم جو جگت

کا اُپادان اور نکتہ کارن دونوں ہے۔ یہی پرہم برہم جب طین ستوگن

یعنی انتہہ کرن اور کام کرم معنی خواہشات اور افعال اور ان کے پھلوں میں

پھنکر اپنے آپ کو کرتا بھولتا مانتا ہے تو تو ام پد کا واپچار تھ یعنی مینوں

بنتا ہے اور اس وقت اس کا نام جو ہو جاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں

برہم تو وہی ایک ہے۔ فرق اُپادھیوں میں ہے۔ پس ان اُپادھیوں کو نکال دیا

جائے تو اکھنڈ شدھ سچا نند باقی رہ جائیگا۔ چنانچہ کہتے ہیں :-

۶۴۔ باہم متضاد تینوں اُپادھیوں کو نکال کر اکھنڈ سچا راستہ ہی مہیا کر لیا
سے لکشنا کے ذریعے جانا جاتا ہے۔

۶۷۔ جب طرح وہ دیوت یہ ہے اس جملے میں وہ اور یہ متضاد الفاظ
کے معنی کا ایک حصہ چھوڑ کر صرف آشرے یعنی محل میں لکشنا کی جاتی ہے۔
۶۸۔ اسی طرح ایشور اور جیو کی اُپادھی مایا اور اپدیا سے قطع نظر کر کے
ایک اکھنڈ سچا راستہ میں لکشنا ہوتی ہے۔

تینوں باہم متضاد اُپادھیاں مندرجہ ذیل ہیں۔ ایشور کی دو اُپادھیاں ایدہریت سچے
کی اور جیو کی ایک انتہہ کرن کی۔ یہ اُپادھیاں جب تک ایشور اور جیو کے ساتھ
ہیں۔ دونوں کی یکتائی نہیں ہو سکتی۔ ہاں انہیں نکال دیا جائے تو جس طرح
ایشور اکھنڈ سچا راستہ رہ جائیگا۔ اسی طرح جیو اکھنڈ سچا راستہ رہ جائیگا۔ اور اس طرح
دونوں ایک ہو جائیں گے۔ یہ اُسی صورت میں ممکن ہے کہ لکشنا کی جائے۔
اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں کہ فرض کرو پندرہ سال پیشتر کسی شخص
دیوت کو کاشی میں طالب علمی کی حالت میں دیکھا تھا۔ اور آج اس سے پہلی
میں ملاقات ہو کر یاد آئی کہ یہ وہی دیوت ہے۔ ظاہر ہے کہ پندرہ سال گزشتہ
اور کاشی سے متصف طالب علم وہی نہیں ہو سکتا جو جوان آدمی اس زمانہ
مکان سے متصف ہمارے سامنے کھڑا ہے۔ پس جب یہ کہا گیا کہ یہ وہی دیوت
ہے تو ”یہ“ کچھ نہیں جو اس وقت اور اس جگہ کی اُپادھی مفہوم ہے اور ”وہ“ کہنے میں
جو پندرہ سال پیشتر کے زمانہ و مکان کی متضاد اُپادھی مفہوم ہے۔ دونوں سے
قطع نظر کر کے صرف دیوت کی شخصیت لی جائیگی۔ یہ بھلا کیا گتیاں یا جہتی اچھتی
لکشنا کہلاتی ہے جس میں دو چیزوں کا ایک ایک حصہ چھوڑ کر باقی کی یکتائی
ثابت کی جا یا کرتی ہے۔

اسی طرح ایشور کی مایا کی اُپادھی اور جیو کی ابدیا کی اُپادھی نکال دی جائے تو دونوں صورتوں میں ایک اکھنڈ سچا نندہ برہم رہ جاتا ہے۔ چونکہ وہ اکھنڈ یعنی بے حصص ہے اس واسطے دونوں میں ایک ہی ہوگا۔ وہ نہیں ہو سکتے۔ اس پر مقرر عرض کرتا ہے :-

۴۹۔ اگر سبکپ کو لکشیہ مانتے ہو تو لکشیہ سچ ٹھیر لگا۔ اور اگر نیربکپ کو لکشیہ گردانتے ہو تو ایسا نہ کہیں دیکھنے میں آتا ہے رستے میں

مقرر عرض کہتا ہے کہ تم جو لکشا کر رہے ہو۔ وہ سبکپ برہم میں کرتے ہو یا نیربکپ برہم میں۔ بکپ کے معنی ہیں نام جنس وغیرہ۔ پس سبکپ وہ چیز ہے جس کی تمیز نام جنس وغیرہ سے ہو سکتی ہے اور نیربکپ وہ جس میں نام جنس وغیرہ کچھ اوصاف نہیں بتائے جاسکتے۔ یہ دونوں لفظ تقریباً وہی معنی دیتے ہیں۔ جو سگن اور نیرگن الفاظ کے ہیں۔ اگر برہم کو سبکپ مان کر لکشا کرتے ہو تو نام و جنس والے اور مایا کاریوں کی طرح برہم متھیا یعنی سچ ٹھیر لگا۔ ایسا برہم کوئی وہ نہ ہوتا تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کے برعکس اگر برہم کو نیربکپ مان کر اسیں لکشا کرتے ہو۔ تو یہ نہ کہیں کہیں دیکھا گیا ہے نہ کہیں کبھی سنا گیا ہے۔ کہ نیربکپ کو لکشا سے مفہوم بنایا جائے۔ آچاریہ اس اعتراض کا جواب اگلے شکل میں دیتے ہیں :-

۵۰۔ اے مقرر تبا کہ تو نیربکپ میں بکپ مانتا ہے۔ یا سبکپ

میں۔ اگر نیربکپ میں مانتا ہے تو متضادات کہہ رہا ہے۔ اور اگر سبکپ میں مانتا ہے تو اس میں آتما شرے وغیرہ نقص حال ہو

مقرر کو بتانا چاہیے کہ وہ جو نیربکپ یا سبکپ کو لکشیہ بتا کر بکپ اٹھا رہا ہے یعنی شک کر رہا ہے۔ سہیہ بکپ نیربکپ میں اٹھایا ہے یا سبکپ میں نیربکپ میں بتائے تو اسی طرح متضاد امر ہے جس طرح کوئی کہے کہ غیر محدود محدود بن گیا ہے۔

یا میرے منہ میں زبان نہیں ہے۔ یا میں ہاتھ کا بیٹا ہوں۔ سبکپ میں بتائے تو تم
بشرے وغیرہ منطقی نقص اس طرح عاید حال ہو گئے۔ یاد رہے کہ سبکپ وہ چیز ہوتی
ہے جس میں بکلیت موجود ہے۔ مثلاً کہ چیز ہے اور "ب" بکلیت ہے۔ پس سبکپ چیز
(الحدب) ہوتی ہے۔ چونکہ ہر بکلیت میں بکلیت رہتا نہیں ہے سبکپ میں رہتا ہے۔
اس واسطے سوال اٹھتا ہے کہ (الحدب) جو سبکپ چیز تم نے مانی ہے آیا اسے
"ب" نے ہی سبکپ بنایا ہے یا کسی اور بکلیت "پ" نے۔ کیونکہ جب تک یہ سبکپ
نہ بن لے "ب" یا "پ" بکلیت محض ہر بکلیت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اگر کہہ کہ "ب"
نے ہی اسے سبکپ بنایا ہے اور پھر "ب" بکلیت خود اس میں داخل ہوا ہے۔ تو یہ
وہ نقص منطقی ہے جسے آتم آتمے دوش کا نام دیا جاتا ہے یعنی خود ہی
محل اور خود ہی محل ہونا نا ممکن محض ہے۔ اگر کہہ کہ "پ" نے تو سبکپ بنایا ہے
اور "ب" بکلیت بعد میں داخل ہو گا تو یہ اپنی ہی آتمے دوش ہے یعنی تابع
بکدگر ہونا۔ وجہ یہ کہ ہر بکلیت میں تو بکلیت رہتا نہیں ہے۔ "ب" بکلیت "پ" کا
منہ دیکھینگا کہ یہ چیز کو سبکپ بنائے تو میں داخل ہوں۔ اور "پ" بکلیت "ب" کا
کہ یہ اس کو سبکپ بنائے تو میں داخل ہوں۔ اب فرض کرو کہ تیسرے بکلیت "ت"
نے تو چیز کو سبکپ بنایا ہے اور "ب" بکلیت۔ "پ" بکلیت بعد میں داخل ہو گئے
یہ حکم کا دوش کہلاتا ہے۔ کیونکہ ہر بکلیت میں تو بکلیت رہتا نہیں۔ "ت"
بکلیت اوپر کی طرح "پ" بکلیت کا منہ دیکھینگا۔ اور "پ" بکلیت "ب" کا اور "ب"
"ت" کا۔ اس طرح ایک دائرہ بنتا ہے۔ جس میں پڑے چکر کھایا کرو مطلب
برابری کچھ ہوتی نہیں۔ اگر اس "ت" بکلیت کو چھوڑ کر "ت" ج "و" وغیرہ اور بکلیت کو
لو کہ انہوں نے چیز کو سبکپ بنایا ہے اور بعد میں "ب" بکلیت داخل ہو گا۔ تو
ان اوشکھا دوش لازم آئیگا۔ کہ "ت" نے اول سبکپ بنایا۔ اور "ت" نے

نہیں تو "ج" نے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح ایک سلسلہ لا متناہی پیدا ہوگا۔ جس میں کہیں
 ٹھیکر اور ممکن نہیں ہے۔ یہ اصطلاح میں جاتی مدش کہلاتے ہیں۔ اور نیز بکلیپ سبکپ
 پر ہی نہیں بلکہ اوروں پر بھی عاید ہوتے ہیں۔ چنانچہ دکھاتے ہیں پ
 ۱۔ اس طرح وصف فعل جس جو ہر رشتہ پانچوں کا بھی حال ہے۔ پس

انہیں چیز کا سرب ہی ماننا لازم ہے

جو نقص سبکپ اور نیز بکلیپ مانتے ہیں: دکھائے گئے۔ وہ پانچ اور چیزوں پر
 بھی عاید ہوتے ہیں۔ یعنی وصف یا گن فعل یا کر یا۔ جس یا جاتی۔ جو ہر یا دیگر
 اور رشتہ یعنی سمبندھ پر بھی۔ صورت دلیل ہی ہوگی جو اوپر بیان ہوئی مثلاً
 پہلا سوال یہ اٹھاؤ کہ گن نیز گن میں رہتا ہے یا سگن میں۔ بعد میں ہی دوش
 دکھاتے چلے جاؤ جو اوپر بیان ہوئے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ بکلیپ
 گن کر یا وغیرہ جنہیں چیز سے علیحدہ مان کر نیا یک کہتے ہیں کہ چیز میں رہتے ہیں
 محض لغو امر ہے۔ کیونکہ دلیل کے آگے نہیں بھیر سکتا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک
 چیز کا سرب ہی ہے۔ چیز سے علیحدہ نہیں۔ صرف پہلو سے نگاہ کا بھیر ہے۔
 کہ چیز کو ایک پہلو سے نظر سے گئی کہہ دیا جاتا ہے اور دوسرے پہلو سے نظر
 سے گئی۔ جو حقیقت ہے اور یہ آگے شلک میں مندرج ہے پ

۵۲۔ بکلیپ یا بکلیپ کا نہ ہونا دونوں ہی آتما کو چھوڑتے تک نہیں۔ وجہ

یہ ہے کہ بکلیپ لگتا اور رشتہ وغیرہ سب کلیت یا وہمید میں پ

آتما کی نسبت جو نیز بکلیپ یا سبکپ کی بحث اٹھائی گئی تھی وہ محض تصنیع اوقات
 تھی۔ وجہ یہ کہ آتما شدہ گیان سرب ہے اور باقی جو کچھ ہے وہ کلیت یا وہمید
 ہے جس طرح وہمید سرب سے ریگ صحر اتر نہیں ہو جاتی۔ اس طرح وہمید بکلیوں کے
 ہونے یا نہ ہونے سے آتما میں کسی طرح کا نقص راء نہیں پاتا۔ یہی حال لگشنا اور

رشتوں وغیرہ کا ہے۔ اگر رستی میں سانپ نظر آئے اور دو منطقی باہم جھگڑنے بیٹھیں کہ سیاہ رنگ اس سانپ کی کھال سے جدا چیز ہے یا مستحق ہے۔ تو اس بحث پر دانا آدمیوں کو ہنسی ہی آئیگی۔ کیسی طرح بکلیک لکھنا اور مینارہ وغیرہ وغیرہ پر بحثیں اٹھانی محض بے سوہنیں۔ کیونکہ یہ سب مایا کے احاطے میں داخل ہیں۔ اور مایا انرو و چہ ہے۔ یعنی کیسی طرح بیان میں آ نہیں سکتی۔ مائی کے دانے کی برابر بیج ہوتا ہے اور اس میں سے پھل کا عظیم الشان درخت پیدا ہو جاتا ہے۔ پانی کی بوند انسان و حیوان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ لکڑی میں سے خوش رنگ پتے۔ خوشبو پھول۔ اور خوش ذائقہ پھل نکل آتے ہیں۔ ایک ایسا مداری کا تماشہ ہو رہا ہے کہ عقل حیران ہے۔ کوئی کہے تو کیا کہے۔ اور توضیح و تشریح کرے تو کیا کرے۔ اسی طرح جس چیز کو عوام ہی ناقابل توضیح یا انرو و چہ کہتے ہیں۔ اس واسطے دانا لوگ ان بکلیوں اور رشتوں وغیرہ مایا کاریوں سے نظر ہٹا کر محض آتم گیان پر توجہ دیا کرتے ہیں جو آدمی کو موشش پر پہنچاتا ہے۔ چنانچہ آچار یہ اب سادھی کا مضمون لکھاتے ہیں

ساتویں فصل - سادھی بچار

جیہ اور برہم کی یکتائی بیان ہوئی۔ اس یکتائی کا صرف جان لینا کافی نہیں ہے۔ بلکہ جان کر سوچ بچار کر۔ اور حالت استغرق برہم پہنچا کر اس میں طبعیت کو اس طرح یکسہ کرنا چاہئے۔ کہ نیزنگ کائنات نظر کے سامنے سے اٹھ جائیں اور ایک ذات احد کا کشف نہ ہے۔ اس کو اصطلاح میں سادھی کہتے ہیں۔

بچار یہ اول سماوی کے تین ابتدائی مرحلے بیان کرتے ہیں۔ اور پھر خود سماوی کے مضمون کو لیتے ہیں :

۵۳۔ اس طرح مہا و اکیوں کے معنی کا جائنا **شرون** کہلاتا ہے۔ اور دلائل و براہین سے ان کا بچار کرنا **ملن** ہے

۵۴۔ ان دونوں سے شک و شبہات دور کر کے برہم میں لگاتا **رجت** کا قائم رکھنا **ند و صیاسن** نام پاتا ہے :

۵۵۔ دھیان کرنے والے انہکار اور دھیان کو چھوڑ کر بتدریج صرف ایک دھیان کی ہوئی شے پر اس طرح **چت** کو جانا جس طرح بے ہوا جگہ میں چراغ کی توبے حرکت رہے تو یہ سماوی کہلاتی ہے :

جس طرح اوپر کی فصل میں "تت توام اسی" وغیرہ مہا و اکیوں کے معنی بیان ہوئے ان کا جان لینا اصطلاح میں **شرون** کہلاتا ہے۔ **شرون** کے معنی ہیں سنا یعنی شاستر

اور گورو سے جو برہم کی یکتائی کا گیان لینا۔ یہ پہلا درجہ ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ جو گیان لیا ہے۔ اس پر دلائل و براہین کے ساتھ خود غور و فکر کرنا تاکہ معنی صاف ہو جائیں۔ یہ **ملن** ہے۔ اس **شرون** اور **ملن** سے تمام شک و شبہات دور ہو جائیں تو برہم میں مسلسل **چت** کی برقی کو لگائے رکھنا **ند و صیاسن** ہے۔

ند و صیاسن میں دھیان کرنے والے انہکار۔ دھیان کی برقی۔ اور دھیان کی ہوئی شے یعنی برہم تینوں کی تیرہٹی رہتی ہے۔ پہلے دواڑہ جائیں اور فقط دھیان کی ہوئی شے پر **چت** اس طرح بے حرکت ہو کر جینے لگے جس طرح بے ہوا جگہ چراغ رکھا ہو اور اس کی لمبے حرکت ہو تو یہ حالت نفس سماوی کہلاتی ہے۔ یوگ میں

دھارتا دھیان سماوی تین درجے بنائے ہیں۔ دھارتا **چت** کو ایک نقطہ پر باندھنا ہے۔ دھیان اس دھارتا یا کیسولی کا اس طرح لگا کر سماوی رکھنا جس طرح جس کی

دھار سلسل ہوتی ہے۔ تیسرا درجہ سادھی ہے۔ یہاں دھار نا اور دھیان کے مقابلے میں منن اور نیند دھیان لئے گئے ہیں۔ سادھی خود چٹ کی ایک برتہ ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :-

۵۶۔ سادھی کی حالت میں ماتھا کا برتی گوجانی نہیں جاتی مگر سادھی سے اٹھنے پر چونکہ اس کا حافظہ ہوتا ہے اسلئے اللہ بان کی جاتی ہے :-
۵۷۔ پہلی کوشش۔ اور شٹ۔ ابھیاس اور سنسکاروں سے یہ سادھی کی برتی عود کیا کرتی ہے :-

۵۸۔ بھگوان کرشن نے شرید بھگوت گیتا میں اسی بات کو ارجن کو طرح طرح سے سمجھایا ہے کہ سادھی میں چٹ کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے بے ہوا جگہ میں چراغ رکھا ہو :-

سادھی میں چونکہ عالم و معلوم کی ترمیچی نہیں ہتی بلکہ صرف ایک معلوم باقی رہتا ہے۔ اس اسلئے بیندری کی برتی کی طرح اس کا گیان نہیں ہوتا مگر جب آدمی سادھی سے اٹھتا ہے تو سادھی کا آئندہ یاد آتا ہے۔ چونکہ اللہ بھوکے بغیر حافظہ نہیں ہوتا۔ اسی سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ سادھی میں چٹ کی ایک برتی رونما ہوئی تھی۔ برتی ہمیشہ کوشش کرنے سے رونما ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ سادھی لگانے میں بھی اول اول کوشش درکار ہوا کرتی ہے۔ دیکھو چونکہ سادھی شکھ روپ ہے اور شکھ اچھے کرموں کا پھل ہوتا ہے اسلئے کچھلے اچھے کرموں کا نتیجہ ہے جنہیں اور شٹ کا نام دیا جاتا ہے۔ تیسرے اس کا باعث ابھیاس یعنی شق پیہم ہے۔ چوتھے سنسکار ہیں۔ ان چار باعثوں سے سادھی کی حالت آدمی کو میسر ہوتی ہے۔ اور بارہود کیا کرتی ہے۔ اسی سادھی کی نسبت بھگوان کرشن نے ارجن سے شرید بھگوت گیتا کے چھٹے ادھیائ کے شلوک

۱۸۔ ۱۹ میں کہا ہے (دیکھو نغمہ رحمانی مشق)

رو کا ہو نفس لوگ کی مشق ہے جب قائم ہوا آتما میں نئے رنج و تعب
اور سب شہوات دل سے ہو جائیں ترک اصل کہتے ہیں ایسے یوگی کو سب
جب کرتا ہو وصل آتما میں یوگی روکے ہوئے نفس کی تمیز میں
جیسے ہو بے ہوا جگہ اور وہاں شمع روشن ہو سکتے ہیں تو اس کی

سادھی کی ماییت بتا کر آچار یہ اب سادھی کے فوائد عظیم بیان کرتے ہیں :

۵۹۔ اس انادی جگت میں جیہ نے جو بے شمار کرم جمع کر رکھے ہیں

وہ سب اس سادھی سے لئے ہو جاتے ہیں اور مشدھ دھرم پور ہوتا ہے

۶۰۔ اعلیٰ یوگی سادھی کو دھرم کا ابر بتاتے ہیں۔ کیونکہ یہ دھرم کے ثمر

کی ہزاروں لاکھوں دھاریں برساتی ہے :

۶۱۔ اس سے واسنوں کا جال تمام و کمال ناش ہو جاتا ہے اور پت

پاپ دیو طرح کے کرموں کے مجموعے جڑ سے اکھڑ جاتے ہیں :

جیہ بھاوانادی ہے۔ اس واسطے جیو کے سچت کرم لانا ہوتا ہے۔ ان سب کا ناش

سادھی سے ہو جاتا ہے۔ اور تیرک خالص دھرم نزع پاتا ہے۔ یہ دھرم کیا ہے

ہے۔ سنو سادھی میں آتما کا کشف ذات ہوتا ہے۔ اس کشف ذاتی کا جو عاٹ

ہے۔ اس کو دھرم کا نام دیا جاتا ہے۔ اسی لئے یوگ کے جاننے والے یعنی بھگوان

پتنبلی سادھی کو ”دھرم کا ابر“ کہتے ہیں۔ یہ دھرم کے امرت کا مو سلا دھار مینہ

برساتی ہے۔ پھر سادھی سے صرف کرموں ہی کا ناش نہیں ہوتا بلکہ واسناؤ نکا

بھی ہو جاتا ہے جو کرموں کا باعث بڑھتی ہیں۔ اور سچت کرم ہی ناش نہیں ہوتے

بلکہ اس جنم کے پت اور پاپ کرم بھی جڑ سے اکھڑ جاتے ہیں۔ یعنی پھل دیکر اگلے جنم دلائے

کے لائق نہیں ہوتے۔ دھرم ظاہر ہے۔ بندھ کے باعث پانچ ہیں۔ انادی واسناؤ

مالی۔ پُتن۔ پاپ۔ سماجی سے آدمی اپنے شدھ سروپ کو پہنچتا ہے۔ اور جہاں اُسے یہ کھلا کہ میں شدھ گیان سروپ آتما ہوں اور مجھ میں کرتا بھو گتائین گیان کی وجہ سے سٹیھا یعنی جھوٹا ہے۔ اسی وقت واسنا وغیرہ پانچوں باعفا سکو یوں نہیں باندھ سکتے۔ جس طرح خواب کے جھوٹے پُتن اور پاپ غیر آدمی کو سیدری میں نہیں باندھ سکا کرتے۔

۴۲۔ بے موانع ہوا ویکوں سے اول پروکش گیان ہوتا ہے اور پھر

ایسا صاف اپروکش گیان جیسے ہتیلی پر آنو لے رکھا ہو۔

۴۳۔ گیانی گورو کا بتایا ہوا ویک پروکش برہم گیان من کے کئے

ہوئے تمام پہلے پاپوں کو آگ کی طرح جلا دیتا ہے۔

۴۴۔ گیانی گورو کا بتایا ہوا ویک اپروکش برہم گیان سنار کے کارن

اگیان کی برائی کے لئے آفتاب کا کام دیتا ہے۔

موانع یا پرتی بندھ ہی پانچ ہیں جو ایزیر بیان ہوئے۔ یہ نہ ہوں۔ اور مہا ویک

سے اور بچار سے جائیں تو اول یہ پروکش گیان ہوگا کہ جیو اور برہم دونوں ایک

ہیں۔ بعد میں مزاولت سم ہی پروکش گیان اپروکش یا کشف کے درجے کو

پہنچے گا اور ایسا صاف ہو جائیگا جیسے ہتیلی پر آنو لے کا پھل رکھا ہو اور وہ صاف

صاف نظر آئے۔ پروکش گیان بشرطیکہ گیانی گورو کا بتایا ہوا ایزرو ویک کے

مہا ویکوں کے وسیلے سے دیا گیا ہو آدمی کو یہ پھل دیتا ہے کہ اس نے جو

پاپ کئے ہیں اور ان سے من جلتا اور کھینچتا رہتا ہے وہ سب مشانت

ہو جائیں گے۔ اور اسے شانتی نصیب ہوگی۔ یہی گیان اگر اپروکش ہو تو

سروپ کا انو بھو یا کشف ہوگا اور اگیان تمام یوں اڑ جائیگا جس طرح سورج

کی روشنی میں اندھیرا اڑ جاتا ہے۔ یہ رموز جاکر آچاریہ اب خاتمہ باب پر

خلاصے کا شلوک دیتے ہیں :-

۱۵۔ ماسطح کشف حقیقت کر کے اور وید کی بدھی کے مطابق من کی

سادھی کی حالت بہم پہنچا کر آدمی بند دنیا سے چھوٹ جاتا ہے ۔

اور جلد تر موت کش کے پر م پر چڑھ جاتا ہے ۔

اسی طرح یعنی جس طرح دلیل اور وید کی سند سے اس باب میں بتایا گیا ہے ۔

کشف حقیقت یعنی جیو بہم کی ایتنا کاگیان کر کے ۔ پھر جسطح شرتی بتاتی ہے

شرون وغیرہ سے سادھی کا درجہ بہم پہنچا کر آدمی بند دنیا یعنی واسنامن مائی

کے خیالات پہنچا کر اپان اور ان کے پھل سکھ سکھ اور ان کے سادھن آواگون

سے چھوٹ جاتا ہے ۔ اور پھر پانچو یعنی کشف ذات ہونے پر جلد تر

موت کش پر پہنچتا ہے ۔ جہاں سے پھر بازگشت نہیں ہے ۔

باب دوم

مہاجھوت و ویکٹ عناصر کی تمیز

پہلی فصل - عناصر کی پہچان

پہلے باب کا مضمون یہاں ختم ہوا کہ سادھی میں برہم کا سا کشفکار ہوتا ہے ۔ اس
برہم کو شرتی کہتی ہے کہ من اور مائی کا اپنے نہیں ہے ۔ اس واسطے برہم کا لایہ

جو پانچ مہاجھوت ہیں اولیٰ انکی تمیز بہم پہنچانی چاہئے۔ یہ مرحلہ طے ہو گیا۔ تو برہم کا گیان آسانی سے ہو سکیگا۔ وجہ یہ کہ اپنے کاریوں سے ہی کارن پہنچانا جاتا ہے۔ برہم کے کاریہ عناصر خسرہ جان لئے۔ تو کارن برہم کے جاننے میں آسانی ہوگی۔ چنانچہ آچار یہ عناصر خسرہ کی پہچان بتاتے ہیں ۛ

۱۔ مشرقی جس برہم کو ست اور بے دوئی بتاتی ہے۔ اس کو عناصر خسرہ کی تمیز سے جان سکتے ہیں۔ اس واسطے ان عناصر کی تمیز بتائی جاتی ہے۔ عناصر خسرہ پانچ مہاجھوت آکاش ہوا آگ پانی اور پرتھوی ہیں۔ یہ چونکہ ذات ہست بے دوئی برہم کے کاریہ ہیں۔ اس واسطے ان کی پہچان سے برہم پہچانا جاسکتا ہے۔ اس لئے اول اول گنوں کے لحاظ سے انکی پہچان بتاتے ہیں کہ ایک ایک جھوت کا کیا کیا خاقہ ہے ۛ

۲۔ شبہ پرش روپ رس گندھ مہاجھوتوں کے گن ہیں اور بالترتیب

آکاش وغیرہ میں ایک دو تین چار اور پانچ پانچ ہیں ۛ

آواز لیس رنگ ذوالیقہ اور یو پانچ جدا جدا خاقے پانچ مہاجھوتوں کے ہیں۔ انیس سے آکاش کا ایک خاقہ آواز ہے۔ ہوا چونکہ آکاش سے پیدا ہوئی ہے اس میں آکاش کا خاقہ آواز اور اپنا لیس دو خاقے ہیں۔ آگ چونکہ ہوا سے پیدا ہوئی ہے اس واسطے اس میں ہوا کے دو لیس خاقے آواز و لیس بھی ہیں اور اپنا خاص روپ یا رنگ و صورت بھی۔ پانی چونکہ آگ سے پیدا ہوا ہے اس واسطے اس میں آگ کے تین خاقے آواز لیس اور رنگ بھی ہیں اور اپنا خاقہ رس یا ذوالیقہ بھی۔ پرتھوی چونکہ پانی سے پیدا ہوئی ہے اس واسطے اس میں پانی کے چار خاقے آواز لیس رنگ اور ذوالیقہ بھی ہیں اور اپنا خاص روپ بھی۔ اس طرح پانچوں مہاجھوتوں کے خاقے جملاً بیان کر کے اب آچار یہ ان خاقوں کی عام فہم تشریح کرتے ہیں۔ تاکہ ہر شخص اپنے تجربہ

ذاتی سے کام لیکہ پانچ مہا بھوتوں میں سے ہر ایک کو آسانی کے ساتھ پہچان سکے۔
 ۳-۶- آکاش کا شبد گونج ہے۔ ہوا کا شبد سی سی اور لمس غیر گرم و
 سرد۔ آگ کا شبد بھگ بھگ ہے۔ لمس گرم اور روپ روشنی۔
 پانی کا شبد بل بل ہے۔ لمس سرد ہے روپ سفید ہے اور ذائقہ میٹھا
 ہے۔ پیر تھوی کا شبد کر کر ہے۔ لمس سخت ہے نیلا وغیرہ طرح طرح
 کے رنگ ہیں میٹھا کھٹا وغیرہ ذائقہ ہے اور خوشبود و بدبود و طرح
 کی بوئیں ہیں۔

ان شلوکوں کے معنی صاف ہیں۔ سی سی بھگ بھگ وغیرہ اسماء صوت
 ہیں یعنی جیسی آوازیں ان عناصر میں سے نکلتی ہیں انکی نقل یہ الفاظ ہیں۔
 ہوا کا لمس غیر گرم و سرد اس واسطے ہے کہ گرم لمس آگ کا ہے اور سرد پانی کا۔
 پانی کا ذائقہ قدرتنا میٹھا ہے۔ کھاری نمک کے تعلق سے ہو جاتا ہے۔ مندرجہ
 بالا خاصوں سے ہر عنصر پہچانا جاسکتا ہے۔ اب تمیز عناصر کا دوسرا طریق بیان
 کرتے ہیں یعنی یہ کہ ان عناصر سے کیا کیا چیزیں بنتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عناصر کے جو
 کاریہ ہیں۔ وہ بھی عناصر ہی ہیں کیا وجہ کہ کاریہ کارن ہی کی بدلی ہوتی ہے۔

۷- پانچ گیان اندریاں ساعنلس بصارت ذائقہ و شامہ میں۔ یہ کان
 وغیرہ گروکوں میں رہتی ہیں۔ اور بالترتیب انکے پشے شبد و غیرہ ہیں۔
 چونکہ یہ لطیف چیزیں ہیں اس واسطے اپنے کاریوں سے ہی جانی جاتی
 ہیں۔ زیادہ تدریہ باہر کی طرف دھرا کرتی ہیں۔

۸-۹- کبھی کبھی کان بند کرنے پر پیٹ کی آگ کی اوپر پیران و ایو کی اندرونی
 آواز سنائی دیتی ہے۔ پانی پینے اور کھانا کھانے میں اندر فی لمس ظاہر
 ہوتا ہے۔ آنکھ بند کرنے پر اندرونی آواز جھرا دکھائی دیتا ہے۔ اور کار

لینے میں اندرونی ذائقہ و لوکا احساس ہوتا ہے جو

پانچ گیان اندریاں پانچ مہاجوتوں سے اس طرح پیدا ہوتی ہیں۔ آکاش کے حصہ ستوگن سے شر و شریا قوت سامعہ جسکا بٹھہ آواز ہے اور آلہ کان۔ ہوا کے حصہ ستوگن سے ذراک یا قوت لامسہ ہے جسکا بٹھہ لمس کرنا یا چھونا ہے اور آلہ جلد بدن۔ اگنی کے حصہ ستوگن سے چکشا یا قوت باصرہ جس کا بٹھہ روپ یا رنگ و صورت ہے۔ ایز آلہ اکشمہ۔ جل کے حصہ ستوگن سے رسنا یا قوت ذائقہ جسکا بٹھہ رس ہے اور آواز بان۔ پرتھوی کے حصہ ستوگن سے گھران یا قوت شامہ جس کا بٹھہ بو ہے اور آلہ ناک۔ ان گیان اندریوں کی نسبت دو باتیں اور یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک تو یہ کہ یہ لطیف قوتیں ہیں۔ اس واسطے ان کو ان کے کاریوں یعنی بشیوں کے احساس سے ہی جان سکتے ہیں اور کسی طرح نہیں۔ مثلاً بینا آدمی دیکھ سکتا ہے مابینا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قوت بینائی کوئی شے ہے۔ دوسری یہ کہ زیادہ تر بیرونی چیزوں کو اپنا بٹھہ بناتی ہیں۔ ان کبھی کبھی اندرونی بشیوں کا بھی علم کتنی میں مثلاً انگلیوں سے مکان بند کرنے پر اندرونی آواز سنائی دیتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ گیان اندریوں کو مہاجوتوں کا کاریہ بنا کر آچار یہ اب کرم اندریوں کو کہتے ہیں جو

۱۰۔ پانچ اعمال یعنی بولن پکڑنا چلنا خارج کرنا اور آنا لینا ہیں۔ جن میں زراعت و تجارت اور خدمت وغیرہ تمام کام بار آگئے ہیں

۱۱۔ یہ داک پانی پر پایو ایتھ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو اندریاں کرم اندریاں

کہلاتی ہیں۔ ان کے آلات منہ وغیرہ ہیں جو

جس طرح گیان اندریاں ایک ایک بھوت کے حصہ ستوگن سے پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح کرم اندریاں ایک ایک بھوت کے حصہ رجوگن سے پیدا ہوتی ہیں۔ آکاش سے داک یا قوت گویائی جسکا آلہ منہ ہے۔ ہوا سے پانی یا قوت گرفت جسکا آلہ

دونوں ہاتھیں۔ آگ سے پائو یا قوت استخراج جسا آگ لگ رہا ہے۔ چل سے ایستہ
یا قوت توازن و تناسل جسا آگ لنگ ہے۔ اور پر تھوی سے قوت قیام و قرام یا پرجہ کا
آگ پانوں میں۔ انہیں پانچوں اندریوں کے پانچ اگال میں نزاعت و تجارت خدمت
و غیرہ وغیرہ ہر پیشہ ور کے سب کام شامل ہیں۔ کیونکہ جہاں جہاں کوئی کام کیا
جاتا ہے۔ وہاں کرم اندر یہ کام ہونا انہیں ضروری ہے۔ گیان اور کرم اندریوں کا
مضمون ختم کر کے اچاریہ اب من کو لیتے ہیں ۝

۱۳۔ من جو دسوں اندریوں کا سردار ہے اور ہر دے کمل میں رہتا ہے
انتہہ کرن کہلاتا ہے کیونکہ اندریوں کی امداد کے بغیر ہر و نیات کے
علم میں خود مختار نہیں ہے ۝

۱۴۔ اندریاں جو گیان اندر لاتی ہیں اس کا عیب و صواب یہ بچا رہتا
ہے۔ ستورج تم اس کے تین گن میں جن سے اس میں تبدیلیاں
ہوتی رہتی ہیں ۝

۱۵۔ ہیراگ عنصر سفا و غیرہ ستون گن سے پیدا ہوتے ہیں۔ کام کر دھو لیچہ
سچی و کوشش وغیرہ رجو گن سے ۝

۱۶۔ آگس نیند بہم وغیرہ تمہو گن کے بکار ہیں۔ ساقو ک کاموں سے پرت
پیدا ہوتا ہے۔ راجسی سے پا پ ۝

۱۷۔ تاسی سے دونوں نہیں۔ بلکہ محض تفسیح اوقات ہوتی ہے۔ اسی میں کو
انہکار ہونے کی وجہ سے دنیا کے لوگ کرتا مانتے ہیں ۝

جس طرح گیان اندریاں اور کرم اندریاں مہاجنوتوں کے کامیہ ہیں۔ انہیں اسی طرح
من بھی مہاجنوتوں کا ہی کامیہ ہے کیونکہ پانچوں مہاجنوتوں کے مجموعی منہ گن سے
پیدا ہوا ہے۔ یہ دسوں اندریوں کا سردار اس لئے ہے کہ سب اس میں اپنے اپنے

کام اس کے سامنے لا کر پیش کرتی ہیں۔ من متوجہ ہے تو آنکھ کی اندر لائی ہوئی صورت نظر آتی ہے ورنہ نہیں۔ اسی پر اور اندریوں کے اعمال کا قیاس کر لو۔ اسکو انتہہ کرن یعنی اندرونی اندریہ اس واسطے کہتے ہیں کہ ایک تو یہ قلب میں رہتا ہے۔ دوسرے گیان اور کرم اندریوں کی مدد کے بغیر بیرونیات کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اسکا کام یہ ہے کہ اندریاں جو اپنے اپنے کام اس کے سامنے پیش کریں۔ ان کے عیب و صواب پر غور و فکر کیا کرے۔

من چونکہ مایا کا کاریہ ہے اس واسطے اس میں بھی مایا کے تینوں گن سنجوچ اور تم پائے جاتے ہیں۔ انہیں سے اس میں دس بارم تندرلیاں یا پکار ہوتے رہتے ہیں۔ بیراگ جھاسخاوت وغیرہ کی برتیاں سنجوگن کے غلبے سے اٹھا کرتی ہیں اور سادوک کہلاتی ہیں۔ ان سے پن پیدا ہوتا ہے جسکا پھل سکھ ہے۔ کام کرودھ بوجھ یا کام کرنے کی اُننگیں رجوگن کے غلبے سے پیدا ہوتی ہیں اور راجسی کہلاتی ہیں۔ ان سے پاپ پیدا ہوتا ہے جس کا پھل سکھ ہے۔ آکس بیند وغیرہ تموگن کے غلبے سے ہوتی ہیں اور تاسی کہلاتی ہیں۔ ان سے پن پاپ نہیں پیدا ہوتے۔ بلکہ یہ حالتیں محض تضرع اوقات میں ہوتے ہیں۔

اسی من کی ایک برتی اپنکار یا انا نیت کا نام پانی ہے۔ یہی کرتا بھوگنا دنیا میں مانا جاتا ہے۔ گیان سروپ آتما میں چونکہ کسی قسم کی کر یا کا امکان نہیں ہے۔ اس واسطے نہ وہ پن پاپ کا کرتا ہو سکتا ہے نہ اتکا پھل بھوگ سکتا ہے۔ ۱۔ شبد وغیرہ گن والی چیزوں کا بھوگ تو ان کا کاریہ ہونا صاف ظاہر ہے۔ اسی طرح اندریوں کو بھی دلیل اور شعتر سے سمجھنا چاہئے۔

یہ نتیجے کا شکوک ہے کہ دنیا کی سب چیزیں بھوگ تو ان سے بنی ہیں۔ انہیں سے جن چیزوں میں آواز لمس شکلی ذائقہ یا بو پائی جاتی ہے۔ وہ تو ظاہر ہی ہے کہ بھوگ تو ان کا

کار یہ ہیں۔ دسیوں اندریاں اور سن بھی انہیں بھوتوں سے جتنے ہیں۔ بھلا کیونکر جانا۔ دلیل سے اور نیز شرتی سے۔ دلیل یہ ہے۔ کہ کسی اندر یہ مثلاً آنکھ کو لیجے۔ یہ نتیجہ یعنی روشنی سرور ہے۔ وجہ یہ کہ پانچوں بشیوں میں سے صرف روپ کا یہ کاش کرتی ہے۔ اور جو روپ کا پرکاشک ہے وہ بیچ روپ ہے مثلاً چراغ۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنکھ نتیجہ یعنی کاشی کا کار یہ ہے۔ اسی پر اور اندر بونیکا مہا بھوتوں سے پیالہ دیکھا نتیجہ نکال لوہے من پانچوں بھوتوں کا کار یہ ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو پانچوں بھوتوں کے عیب و صواب کا پرکاشک نہ ہوتا۔ یہ تو دلیل ہوئی شرتی من کو بھوتوں کا کار یہ ہونا چھاندا دیکھ اپنشد۔ میں صاف صاف بتاتی ہے۔ اداک منی نے اپنے بیٹے شیت گیتو کو نپدرہ روز کا برت کرایا تھا۔ سو طبعیں روز اس کے من کی تمام طاقتیں زایل ہو گئی تھیں۔ بعد میں کھانا ملنے پر پھر عود کر آئیں۔ غرض کیا مادی چیزیں اور کیا اندریاں وغیرہ سب مہا بھوتوں کے ہی کار یہ ہیں۔

اگے چکر آچار یہ یہ بات ثابت کرینگے کہ مہا بھوت اور انکے کار یہ سب کلپت یعنی نقشہ خواب کی طرح دہمیدہ اور سہتی سے عاری ہیں۔ اول یہ پڑا اٹھاتے ہیں۔ کہ سر شتی سے پہلے ایک ذات احد برہم ہی تھا اور کچھ نہ تھا۔

دوسری فصل - برہم ذات احدا

اور جو چھاندا دیکھ اپنشد۔ کی شرتی کا ذکر آیا ہے۔ اسی میں اداک منی نے اپنے بیٹے شیت گیتو کو بتایا ہے کہ خلقت سے پیشتر یہ سب جگت ست روپ برہم تھا۔ آچار یہ اسی شرتی سے بحث اٹھاتے ہیں۔

۱۸۔ گیارہ اندریوں دلیل اور وید کے پرمان سے جو کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ سب

جگت "یہ" کے لفظ میں شامل ہے۔

۱۹۔ ارن رشی کے بیٹے اداکاک کا قول ہے کہ "یہ سب کچھ سرشتی سے پہلے ایک

ہی بے دوئی ست روپ تھا۔ اور نام و صورت دونوں نہ تھے"۔

بیرونی اندرونی کائنات کا علم ہیں دس اندریوں۔ گیارہویں من۔ استدلال اور وید کے پرمان سے ہوتا ہے۔ موئی مادی چیزیں گیان اندریوں اور کریم اندریوں کے ہوتے ہیں۔ زیادہ لطیف چیزیں من اور استدلال کے ہوتے ہیں۔ ان سے بھی لطیف چیزوں مثلاً سورگ نرک وغیرہ کی خبر وید دیتا ہے۔ غرض کائنات میں جو کچھ ہے، اس کی نسبت شرعی کہتی ہے کہ "یہ" سب جگت خلقت سے پہلے ایک بے دوئی ست روپ اسبطر تھا جس طرح ہم ششپتی کی حالت میں ایک بے دوئی ست روپ رہ جاتے ہیں اور کثرت کے نظارے سب نے ہو جاتے ہیں۔ اس طرح پرانے کی حالت میں سرشتی سے پہلے تمام کثرت نے ہو کر ایک ذات بے دوئی تھی۔ نام و صورت والی کوئی چیز نہیں رہی تھی۔ اس پر اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ آچاریہ خود اسے اٹھاتے ہیں۔

۲۰۔ درخت میں پتوں پھولوں کا ذاتی فرق ہوتا ہے۔ اور درختوں سے

ہم جنسیت کا۔ اور پتھر وغیرہ سے غیر جنسیت کا۔

۲۱۔ اسبطر ست برہم میں بھی یہ فرق کوئی عاید کرے تو الفاظ ایک کے کہنے

اور دوئی کی نفی کرنے سے ہم نے تینوں اعتراضوں کا جواب دے دیا ہے۔

ہر چیز میں تین قسموں کے فرق ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً درخت کو لیجئے۔ اس میں اول فرق ذاتی ہے یعنی پتے ہیں۔ پھول ہیں۔ پھل ہیں۔ اسے سوگت کہتے ہیں۔ دوسرا ذاتی جماعت ہے یعنی ایک درخت امرود کا ہے۔ دوسرا آم کا ہے۔ اسے سچا تہ بھیہا۔

کہتے ہیں تیسرا فرق وقت کا حال اور دل وغیرہ غیر جنس سے ہے۔ اس سے بھی تیسرا
بھید کہتے ہیں۔ برہم میں بھی یہی تینوں طرح کے فرق ہونے چاہئیں۔ کیونکہ زمانے
کا تجربہ یہی چاہتا ہے۔ آچاریہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں۔ کہ ہم نے جو برہم کو
ست روپ اور ایک کہا ہے۔ اس سے یہ مترشح کیا ہے کہ برہم میں ست گت بھید
نہیں ہے۔ اور بے دوئی جو کہا ہے۔ اس سے یہ مترشح کیا ہے کہ اس میں بھتیتہ اور
بھتیتہ بھید بھی نہیں ہیں۔ اس پر محض کہتا ہے۔ کہ تمہارے فقط کہنے سے کام
نہیں چلتا۔ ثبوت کیا ہے کہ برہم تینوں طرح کے فرقوں سے معر ہے۔ چنانچہ اگلے
شلوکوں میں ثبوت پیش کرتے ہیں۔

۲۲۔ ست کے اعضا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس میں حقے نہیں ہیں۔ اگر کہو

کہ نام و صورت حقے ہیں۔ تو ابھی انکا ظہور نہیں ہوا ہے۔

۲۳۔ نام و صورت کا ظہور پیدا شدہ ہے۔ اس لئے سرشتی سے

پہلے ان کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے ست آکاش کی طرح بے حصص ہے۔

۲۴۔ ست کا اور برہم جنس ست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دوئی ہے ہی نہیں۔

نام و صورت کی آپادھیوں کے فرق کے بغیر ست میں اور فرق کیسا ہے۔

۲۵۔ ست کا غیر جنس است ہے جس کا وجود ہی ممکن نہیں ہیں۔ یہ ست

کی ضد کیونکر ہو سکتا ہے اور ست کا غیر جنس سے فرق کیونکر ہو سکتا ہے۔

ست گت بھید اس وقت ہو سکتا ہے جب آدمی جانور یا وحشت کی طرح ست کے

اعضا تسلیم کر جائیں۔ مگر آکاش کی طرح ست بے حصص چیز ہے۔ اس واسطے اس میں

فرق ذاتی کا امکان نہیں ہے۔ اگر کہو کہ نام و صورت کو ست کے حقے کی طرح مان لو

جس طرح آکاش کے حصہ گھٹ آکاش سٹھ آکاش مانے جاتے ہیں۔ تو یاد رہے کہ یہ

نام و صورت تو وہ چیزیں ہیں جو آگے چل کر پیدا ہوئی۔ یہاں بحث خلقت علم سے پہلے

کی حالت کے متعلق ہو رہی ہے۔ اس واسطے ثابت ہوا کہ ست میں گت بھی یعنی فرق ذاتی نہیں ہے۔
دوسرے ست کا کوئی ہم جنس سطح نہیں ہو سکتا جطرح آکاش کا نہیں ہے۔
درخت کا ہم جنس دوسرا درخت ہو سکتا ہے جو اس کے پاس یا اس سے دور کھڑا
ہو۔ اس طرح دوسرا آکاش تو کوئی نہیں جس سے آکاش کا فرق ہم جنسیت کرانا جائے۔
بعینہ یہی حال ست کا ہے جو بے مثال و بے نظیر ہے اس میں فرق ہو گا تو نام و
صورت کی یاد دہیوں کا ہو گا جیسے گھٹ مٹھ اُپاد دہیوں کا فرق آکاش میں ہوتا
ہے۔ مگر سرشتی سے پہلے یہ یاد دہیاں ہیں نہیں ہ

تیسرے ست میں فرق غیر جنسیت بھی محال ہے۔ کیا وجہ کہ ست کا غیر جنس
است یعنی نیست ہے۔ جو ہستی سے عاری ہے اور جس کا وجود ہی نہیں ہے۔
نیست شے ہست کی ضد بن کر ہست شے کو مفروق کیونکر بنا سکتی ہے۔ اس سے
ثابت ہوا کہ ست برہم میں تمیزوں طرح کے فرق نہیں ہیں ہ

تیسری فصل مسئلہ عدم کا کھنڈ

اس طرح سرشتی سے پہلے ایک ذات حق برہم ست کچھ تر تا ہے جس میں سو گت سجا تیتہ
اور بجا تیتہ بھی مطلق نہیں ہیں۔ اس کو نہ مان کر شونیہ وادی بوجھ کہتے ہیں۔ کہ
سرشتی سے پہلے ست نہیں بلکہ است یعنی شونیہ یا عدم تھا۔ اچانکہ اس کا کھنڈ کر کے پڑ
۲۶۔ اس طرح ایک بے دقتی ست سروپ برہم سدھ ہوتا ہے۔ اس پر بعض مدد

جاہل یہ کہتے ہیں کہ سرشتی سے پہلے ست نہیں است تھا ہ

۲۷۔ کھنڈ ایک رس برہم کو نہ پہنچ کر اور سدھ کو ان کی عقل یوں تہیز ہو گئی ہے جطرح

مسند میں کوئی ڈوبنے لگے تو اسی آنکھیں نہیں کھلتیں :

۲۸۔ شری گوڑ پاد آچاریہ نے نیر بکٹ سادھی کے متعلق اُن لوگوں کا خوف

عظیم دکھایا ہے جو ساکار برہم کو مانتے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے :

۲۹۔ ”یہ بے لگاویگ ہے۔ جسے تمام یوگی شکل سے دیکھ سکتے ہیں۔ یہ لوگ

اس سے ڈرتے ہیں۔ اور اچھے پد میں بکھے یعنی خوف بتاتے ہیں“ :

۳۰۔ بھگوت پوجیہ پاد شری شنکر آچاریہ نے اِن ویل بازی میں ہوشیار

مادھیمن کو وہی چکر بتایا ہے۔ کیونکہ یہ وہم و گمان سے درست آتما کو پہنچنے پر

۳۱۔ اپنی نادانی سے اِن چالوں نے وید کی تعلیم تو مانی نہیں۔ اور صرف

ویل سے کام لیکر آتما یعنی شونیہ یا عدم میں اُلک رہے :

یوہوں کے چار مت ہیں جن میں سے مادھیمنک شونیہ وادی ہیں یعنی اس

بات کو مانتے ہیں کہ جگت عدم میں سے اُٹھتا ہے اور عدم میں ہی لے ہو جاتا ہے۔

آچاریہ اِن کی نیند کرتے ہیں۔ کہ اکھنڈ ایک رس بہہ تک انکی عقل کی رسائی نہیں

ہوتی ہے۔ بلکہ اس سے بی یوں ڈرتے ہیں جس طرح شری گوڑ پاد آچاریہ نے (دیکھو

مانڈ وکیہ اینٹ ۱۶ جو فروری ۱۹۱۶ء میں سادھو میں نکلا ہے) نیر بکٹ سادھی میں

جو اچھے پاد یعنی محل بے خوفی ہے۔ سگن الیشور کے ماننے والوں کا خوف دکھایا ہے۔

شری شنکر آچاریہ نے بھی انہیں وہی چکر اس لئے بتایا ہے کہ وہم و گمان سے دور

جو آتما ہے۔ اُسے تو یہ پہنچے نہیں ہیں۔ اور عقل پر بھروسہ کر کے اور نفس بیل بازی

کے چکر میں پھنس کر شونیہ یا عدم پر آکر ٹھہر گئے ہیں۔ وچہ یہ ہے کہ بہہ صرف وید

یعنی اینٹروں سے جانا جاتا ہے۔ یہ لوگ وید کو مانتے نہیں ہیں۔ اسی واسطے انہوں نے

دھوکا کھایا ہے۔ اس طرح نند کر کے اب انکی غلطی دکھاتے ہیں :

۳۲۔ اے شونیہ وادی توجہ یہ کہنا ہے کہ است تھا۔ وہ است سگ

ملحق تھا یا است روپ ہی تھا۔ شونیہ میں یہ دونوں باتیں نہیں بن سکتیں
کیونکہ شونیہ کی متضاد ہیں۔

۳۳۔ مذکورج کبھی اندھیرے سے ملحق ہوتا ہے نہ اندھیرے روپ ہوتا ہے۔
سست اور شونیہ باہم متضاد ہیں۔ پس است تھا یا کہنا کیونکہ ممکن ہے۔

شونیہ وادی جو یہ کہتا ہے کہ است تھا۔ اسکے دوسرے معنی یہ ہیں کہ نیست ہوت
تھا۔ کیونکہ تھا۔ لفظ سے ہستی مترشح ہوتی ہے۔ چنانچہ آچار یہ بوجھتے ہیں کہ جس
کو تو یہ کہتا ہے کہ تھا وہ سست یعنی ہستی سے ملحق یا ایکٹ تھا یا است روپ ہی تھا۔
مگر است شونیہ با عدم میں یہ دونوں باتیں نہیں بن سکتیں۔ کیونکہ اسطرح
متضاد ہیں جس طرح کوئی کہے کہ اندھیرا سورج سے ملحق ہے یا سورج روپ ہے۔
اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ویدانتی بھی تو آکاش وغیرہ کو مانتے ہیں۔ ایسا ماننا

بھی تو وحدت وجود کا متضاد امر ہے۔ چنانچہ آچار یہ اس کا جواب دیتے ہیں۔
۳۴۔ آکاش وغیرہ کے نام و صورت جس طرح ہم کلیت مانتے ہیں۔ اگر
تو اسطرح شونیہ کے نام و صورت کلیت ماننے تو تیرے شونیہ کی عمر دراز ہوتی

۳۵۔ اں اگر یہ کہے کہ سست کے نام و صورت بھی اسطرح کلیت مان لو۔ تو یہ

بتاؤ کہ کہاں مان لیں۔ براہ مشفقان بھرم تو نہیں ہوتا۔

آکاش وغیرہ نام و صورت والی چیزیں ذات احدیہ ہم کے متضاد نہیں ہیں۔
یہ کہ کلیت یعنی متوہم ہیں اور اس واسطے اپنی ہستی نہیں رکھتیں بلکہ اپنی ہستی میں ہم
کے تابع ہیں۔ اس پر شونیہ وادی کہتا ہے کہ شونیہ کے نام و صورت بھی اسطرح کلیت
مان لو۔ اس کا جواب آچار یہ مانتا ہے کہ شونیہ کی عمر دراز نہیں اس کے
کلیت ماننے میں کب اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ باقی جو
چیز ہے وہ کلیت ہے۔ تمہارا شونیہ بھی کلیت ہے۔ پس کیا اعتراض ہے اس پر

شونہ یا دی ایک قدم اور آگے بڑھانا ہے اور کہتا ہے کہ اس طرح سنت و پ برہم کے نام و صورت بھی کلیت کیوں نہیں مانتے نہ

اس کا جواب یہ ہے کہ بھرم یا وہم جہاں ہوگا ہے اوجھٹھان یا محل و ہم نہیں ہو سکتا۔ مثلاً چاندی کے نام و صورت سیپی میں کلیت ہیں۔ سانپ کے نام و صورت رستی میں وغیرہ وغیرہ۔ سنت برہم کے نام و صورت کلیت مابقیں تو کس اوجھٹھان میں مابقیں۔ خود سنت میں نہیں مان سکتے کیونکہ جطرح سیپی اور رستی چاندی اور سانپ نام و صورت والی متو ہم اشیاء سے علیحدہ چیزیں ہیں۔ اس طرح سنت سے علیحدہ کوئی دوسری چیز ہو تو سنت کے نام و صورت کو اس میں متو ہم سمجھا جائے۔ مگر جیسا اوپر بتایا گیا ہے سنت سے علیحدہ سچائی بچائی اور کوئی شے ہے نہیں۔ اس طرح سنت کو است میں کلیت نہیں مان سکتے کیونکہ جو خود ہی نہیں ہے وہ کسی شے کے وہم کا اوجھٹھان کیونکہ ہو سکتا ہے۔ رہا جگت سو سنت کا اوجھٹھان نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو سنت کا کاریہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ کلیت شونہ یا عدم ہو سکتا ہے۔ سنت برہم نہیں۔ اس پر معترض دوسرا اعتراض اٹھاتا ہے اور آچاریہ اس کا جواب دیتے ہیں نہ

۱۔ ویدانتی جو یہ کہتا ہے کہ سنت تھا۔ ان دونوں الفاظ کا معنی سے فرق ہے تو ذات احد کی بجائے دو چیزیں ٹھہریں۔ اور اگر نہیں ہے تو یہ نقص ہے کہ ایک ہی بات دو دفعہ کہی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غلطی پر ہو۔ تکرار و اعادہ بول چال میں رایج ہے نہ

۲۔ مثلاً کہتے ہیں کہ کر دنی امور کرتا ہے۔ بولی بولتا ہے۔ مگر منتی شے پکڑتا ہے۔ اسی واسطے یہ کہا گیا ہے کہ سنت تھا نہ

۳۔ وقت کی واسطے طالب علم سے یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ پہلے وقت تھی۔

اسی طرح یہ کہنے سے کہ سنت تھا دوئی کا شک و شبہ نہیں ہو سکتا ہے
 ۳۹۔ اعتراض اور جواب دوئی کو مان کر ہی ہو سکتے ہیں۔ ذات بے دوئی
 میں نہ تو اعتراض اٹھ سکتا ہے نہ اسکا جواب دیا جاسکتا ہے نہ
 سنت تھا۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ ہست ہست تھا۔ اب
 اگر یہ دونوں ہست دو مختلف چیزوں کو بناتے ہیں تو وحدت کے وجود
 کے مسئلے میں فرق آتا ہے۔ اور اگر ایک ہی شے پر دلالت کرتے ہیں تو تکرار کا نقص
 عاید حال ہوتا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ یہاں تکرار ہی کی گئی ہے۔ مگر یہ کچھ نقص
 کی بات نہیں ہے۔ وجہ یہ کہ بول چال میں اس طرح آتا ہے۔ مثلاً گردنی یعنی
 کرنے لائق کام کرتا ہے۔ یہاں کرنے کی تکرار ہے۔ وقت پہلے تھا۔ یہاں
 پہلے اور وقت دونوں ایک ہی شے پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ کہہ دیا
 جاتا ہے کہ سنت تھا۔ اصل یہ کہ اعتراض اور اس کا جواب جب ہو گا دوئی
 کی بول چال ہی میں ہو گا۔ جہاں ذات بے دوئی ہے وہاں نہ اعتراض ہو سکتا
 ہے نہ اسکا جواب دیا جاسکتا ہے۔ پس سرشتی سے پہلے عدم نہ تھا۔ بلکہ جو تھا
 اس کا سروپ مندرجہ ذیل ہے نہ

۴۰۔ اس وقت بے حرکت و متین۔ نہ پھیلی ہوئی روشنی اور نہ تاریکی۔
 ناقابل بیان و بے ظہور۔ سنت باقی رہتا ہے جو کہنے میں نہیں آتا۔
 سرشتی سے پہلے سنت برہم کی حالت کہنے میں نہیں آتی۔ کیونکہ کہنا سننا
 نام و صورت والی چیزوں میں ہوتا ہے۔ اس وقت برہم بے حرکت اور
 سمندر کی طرح اتھاہ گہرا ہے۔ نہ روشنی ہے اور نہ تاریکی۔ نہ کچھ اسکا بیان ہو سکتا ہے
 اور نہ کسی شے کا اس میں ظہور ہے۔ اس پر اعتراض اٹھتا ہے نہ
 ۴۱۔ پرتھوی وغیرہ سے لگا کر پیمانوں تک کچھ نہ ہو تو نہ ہوا کرے۔

مگر آکاش کا نہ ہونا عقل میں نہیں آسکتا ہے

۴۲۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صیطح تمہاری عقل آکاش کو بے جگت مان

لیتی ہے۔ اسی طرح بھلاست برہم کو بے آکاش کیونکر تسلیم نہیں کر سکتی ہے

۴۳۔ اگر کہو کہ آکاش بے جگت دیکھا گیا ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ تاریکی تو تاریکی

کہاں دیکھا گیا ہے۔ پھر تمہارے من میں تو آکاش پر تیش پران کا بٹہ ہی نہیں ہے

۴۴۔ برہم کی جو حالت سرشتی سے پہلے بیان ہوئی گزشتہ احاد اور بے کائنات

ہوتا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ عقل میں یہ بات تو آسکتی ہے کہ پتھوی وغیرہ سے

لگا کر یہ مانوؤں تک کچھ نہ رہے اور سب لئے ہو جائیں۔ مگر یہ بات عقل میں

نہیں آتی کہ آکاش یعنی سپیس یا دیش نہ رہے جس میں سب چیزیں رہتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح تمہاری عقل اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ آکاش

میں پتھوی وغیرہ کوئی شے نہیں رہی۔ اسی طرح یہ بھی کیوں نہیں مانتے کہ سنت برہم

میں آکاش بھی نہیں رہا۔ اگر کہو کہ آکاش کو تو ہم پر تیش دیکھتے ہیں کہ اس میں

کرہ زمین وغیرہ نہیں ہے تو یہ غلط ہے۔ کیا وجہ کہ اول تو تمہارے من میں آکاش

پر تیش پران کا بٹہ ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں روپ نہیں ہے جسے آکھتے دیکھتے۔

دوسرے آکاش کو جب دیکھو گے روشنی یا تاریکی کے ساتھ ہی دیکھو گے۔ پس یہ

کہنا نہیں کہ آکاش بلا جگت کے آکاش کا پر تیش ہو سکتا ہے۔ روشنی و تاریکی بھی

تو جگت ہی میں مشال ہیں۔

۴۵۔ اس کے برعکس سنت برہم تو عالم خاموشی میں الوبھو سدھ ہے۔

مفہوم جو کہ لفظی کی حالت ہے۔ اس واسطے اسکا الوبھو میں آنا ناممکن ہے۔

۴۶۔ اگر کہو کہ سنت برہم کی بھی تو ہوتی نہیں ہو سکتی۔ تو ہمارا جواب یہ کہ نہ ہو۔

مگر وہ سویم پر کاش ہے۔ اس واسطے بے من سا کئی ہونے کی وجہ سے

آدمی کو اسکا سمجھنا آسان ہے۔

۴۔ من کے پھیلاؤ نہ ہونے پر جسطرح ساکشی بے حرکت ہوتا ہے۔

اسی طرح مایا کے پھیلاؤ نہ ہونے پر ست برہم بے حرکت ہوتا ہے۔

جسطرح محض آکاش الوہو میں نہیں آسکتا۔ اسی طرح شونیہ بھی الوہو میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ محض نفی کی حالت ہے۔ ہاں ست برہم آسکتا ہے کیونکہ عالم خاموشی یا نہر کلپ سادھی میں گیاہوں کے الوہو سیدھا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کرو کہ سادھی میں ست برہم کی بھی تو برقی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ نہر کار یعنی بے شکل ہے تو جواب یہ ہے کہ برقی برہم نہ ہوا کرے۔ برہم سویم کاش ہے اس واسطے الوہو روپ ہے۔ من اور اسکی برقیان نہ رہیں گی تو برہم الوہو صاف صاف عیاں ہوگا۔ جسطرح آدمی کی صورت میں ست برہم ساکشی روپ سے عیاں ہے۔ اسی طرح مایا کے پھیلاؤ یعنی جگت نہ ہونے پر ست برہم بے حرکت سمجھا جاسکتا ہے۔

چوتھی فصل - مایا شکتی بچار

اوپر بتایا گیا کہ جسطرح انسان کی صورت میں بے من ساکشی بے حرکت ہے۔ بالکل اسی طرح جگت کی صورت میں مایا کے پھیلاؤ کے بغیر ست برہم بے حرکت ہے۔ اس جگہ بنیوال ٹھکانا ہے کہ یہ مایا کیا ہے۔ چنانچہ آچلہ یہ اب مایا سے بحث اٹھاتے ہیں۔

۴۔ مایا بے حقیقت ہے۔ کار یہ سے جانی جاتی ہے۔ اور آگ کی شکتی کی طرح ایک شکتی ہے۔ شکتی کبھی اور کہیں اپنے کار یہ سے

پہلے نہیں جانی جاتی ہے

۴۸۔ خود ست برہم اپنی شکتی اس طرح نہیں ہے جس طرح آگ اپنی شکتی آپ

نہیں ہے۔ اگر ایسے ست سے آگ مانیں تو بتاؤ کہ یہ کیا چیز ہے؟

۴۹۔ اگر کہو کہ ستونہ ہے تو ستونہ تو پایا کا کاریہ ہے۔ غرض یہ نہ بہت

ہے نہ نیست ہے۔ جو کچھ ہے وہ ایسا ہی سمجھ لو۔

ایا برہم کی شکتی اس طرح ہے جیسے آگ میں جلانے کی شکتی ہوتی ہے۔ یہ سیدقت جانی جاسکتی ہے جب اس کے کاریوں کا ظہور ہو۔ اس ظہور سے پیشتر شکتی

کو نہیں جان سکتے۔ اب سوال یہ رہا کہ یہ شکتی برہم روپ ہے یا برہم سے

علیہ چیز ہے۔ شکتی کو برہم اس طرح نہیں کہہ سکتے جس طرح جلانے کی شکتی کو

آگ نہیں کہہ سکتے۔ پرتی بندھ کے ہوتے آگ تو رہتی ہے مگر جلانے کی شکتی نہیں

رہتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ شکتی یا قدرت خود قادر کاروہ نہیں ہے۔ تو کیا کوئی

بالکل علیحدہ شے ہے۔ علیحدہ شے ہو تو کہیں رہے۔ مگر جب ملتی ہے شناکت یعنی

تعداد کے تابع ہی ملتی ہے۔ علیحدہ نہیں ملتی۔ تو پھر کیا چیز ہوئی۔ کچھ جواب نہیں

دیا جاسکتا۔ کیا ستونہ یا عدم ہے۔ نہیں۔ ستونہ کو تو اوپر بتا آئے ہیں کہ پایا

کاریہ ہے۔ غرض نہ تو اسے بہت کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ بہت ہو تو علیحدہ

ہل سکے۔ اسی واسطے پہلے ستونک میں بے حقیقت یعنی جداگانہ ہستی سے عاری

کہا ہے۔ نہ نیست کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ جو ہی نہیں تو کسی کاریہ کا ظہور ہی نہ ہو سکتا۔

پس یہ نہ بہت ہے نہ نیست۔ جو کچھ ہے ویسا سمجھ لو۔ مطلب یہ کہ محض اتر و چٹہ یا نا

قابل بیان ہے۔ اب مشرقی کا حوالہ دیکر شکتی کو پراو حین بتاتے ہیں۔

۵۰۔ مشرقی ہے کہ مشرقی سے پہلے نہ ست تھا نہ است بلکہ محض تم یعنی اندھیل

تھا۔ ظاہر ہے کہ اس تائیکی کا جو ناست کے لحاق سے تھا۔ بذات خود

نہیں۔ کیونکہ ایسا ہونا امر محال ہے ۛ

۵۱۔ اسی واسطے مثنویہ یا عدم کی طرح دوئی کا شمار علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ دنیا میں دیودت اور اس کی جیون شکتی کی ہستی علیحدہ علیحدہ نہیں دیکھی جاتی ۛ

۵۲۔ اگر کہو کہ جیون شکتی کی زیادتی سے عمر کی زیادتی دیکھی جاتی ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ زیادتی کا باعث خود شکتی نہیں بلکہ زراعت وغیرہ کی طرح اس کا کاریہ ہے ۛ

۵۳۔ غرض ہر طرح محض شکتی کا علیحدہ شمار کہیں نہیں ہے شکتی کے کاریوں سے دوئی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ مٹھبھا میں ۛ

وید میں آتا ہے کہ سرشٹی سے پہلے نہ تو سوت تھا یعنی کثیف چیزیں جو شیش نظر آتی ہیں۔ نہ است یعنی لطیف چیزیں۔ بلکہ تاریکی تھی جیسے مٹی شیتی میں روز راتو بھو ہوتا ہے۔ یہ تاریکی یا تم ظاہر ہے کہ سوت برہم کے ساتھ یعنی پادھی کے طور پر تھا۔ محض آپ ہی آپ نہ تھا۔ کیونکہ امر محال ہے۔ یوں سمجھ لو کہ سٹشیتی میں برہم جتن بھی تو رہتے ہیں فقط تم یعنی تاریکی ہی تو نہیں رہ جاتی۔ اس طرح سرشٹی سے پہلے برہم اپنی شکتی سے بگڑا رہتا ہے۔ پس شکتی برہم کے آدھیں ہوتی۔ اس شکتی سے برہم میں دوئی کا دخل اس طرح ناممکن ہے جس طرح عدم یا مثنویہ سے دوئی پیدا نہیں ہو سکتی۔ دنیا میں بھی یہی ہو پار ہے کہ دیودت اور اسکے جینے کی شکتی دو علیحدہ علیحدہ ہست چیزیں شمار نہیں ہوتیں۔ اگر کہو کہ جیون شکتی کی زیادتی سے عمر بڑھ جاتی ہے۔ تو یہاں شکتی کی زیادتی نہیں ہوتی ہے بلکہ شکتی کے کاریوں صحت وغیرہ کی زیادتی اس طرح عمل میں آتی ہے جس طرح کھیتی وغیرہ بڑھ کر زیادہ ہو جائے۔ غرض شکتی کا علیحدہ شمار کہیں نہیں ہوتا رہے شکتی کے کاریہ یعنی نام و صورت والی چیزیں یہ گیان سروپ برہم میں نقش شکتی

کی طرح متعصب ہونے کی وجہ سے دوتی پیدا نہیں کر سکتے شکتی کا برہم کے آدھین ہونا بتا کر اب آچار یہ یہ دکھاتے ہیں کہ مایا تمام برہم کو محیط نہیں کرتی بلکہ برہم کے ایک دیش میں رہتی ہے ۛ

۵۴۔ یہ شکتی تمام برہم میں نہیں رہتی بلکہ اسکے ایک حصے میں سیطرہ رہتی ہے جس طرح گھڑا بننے کی شکتی تمام مٹی میں نہیں بلکہ صرف چکنی مٹی میں رہتی ہے ۛ

۵۵۔ مایا کا برہم کے ایک حصے میں رہنا شرقی یوں کہتی ہے کہ اسکا ایک حصہ تو یہ تمام مخلوق ہے۔ اور تین حصے سویم پرکاش ہیں ۛ

۵۶۔ بھگوان کرشن نے بھی جگت کا ایک حصہ ہونا رجن کو گیتا میں یوں بتایا ہے کہ کل کائنات کو اپنے ایک حصے سے سہارا دیکر میں قائم ہوں ۛ

۵۷۔ یہ شرقی کہ بھکاریوں میں رہنا ہوتا اور تمام زمین کو احاطہ کرنا ہوتا برہم دس انگل سے بڑھ گیا۔ برہم کو شدھ بھی بتاتی ہے اور یہی بھگوان

سوثر کاروباس جی بھی کہتے ہیں ۛ

۵۸۔ چیلایہ پوچھے کہ برہم میں حصے ہیں یا نہیں۔ تو اسکا بھلا چاہنے والی

شرقی بے حصص برہم میں حصوں کی کلپنا کر کے اسے سمجھا دیتی ہے ۛ

شکتی سے تمام برہم شبل یا رنگین نہیں ہو گیا ہے۔ ایسا ہوتا تو موکش ہو ہی نہ سکے۔

بلکہ یہ مایا شکتی برہم کے ایک دیش میں سیطرہ ہے جس طرح گھڑا بننے کی شکتی تمام

مٹی میں نہیں ہے بلکہ صرف اس ایک دیش میں ہے جسے چکنی مٹی کا نام دیا

جاتا ہے۔ اسی کی شرقی اور گیتا کے قول "تا بید کرتے ہیں۔ دس انگل والی شرقی

سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ برہم بھکاریوں میں رہنا ہوتا اور تمام کائنات کو احاطہ

کرنا ہوتا بھی ختہ ہے۔ کیا وجہ کو محض گیان مروب ساکتی روپ ہے۔ مایا کا رنگ

لیپا یاں نہیں ہے۔ ناف سے دس انگلی کے فاصلے پر ہر دے کسل یا قلب ہے۔
 انہیں برہم رہتا ہے۔ برہم رہتا تو دیوی کی جسم میں ہے۔ مگر اُپاسنا یا دیوان کے لئے اس کا
 خاص مکان قلب مان لیا ہے۔ اسی واسطے یہ کہا گیا کہ دس انگلی سے
 باہر نکل گیا ہے۔ یہاں اعتراض اٹھتا ہے کہ برہم تو اکھنڈ یعنی بے حصص ہے۔ انہیں
 حصے کیسے بنارہے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ برہم بے شک بے حصص ہے
 مگر مبنیٰ تو اس بات کو نہیں سمجھ سکے۔ پس جگت کا برہم سے پیدا ہونا سمجھانے
 کے لئے شرفی نے برہم کے حصے جمعوت موٹ کلپنا یعنی فرض کر لئے ہیں۔
 حقیقت میں برہم میں حصے نہیں ہیں۔

پانچویں فصل۔ آکاش بچار

مایا کا بچار ختم ہوا۔ اب آچار یہ مایا کے کاربوں یعنی پانچ مہا بھوتوں کا بچار
 شروع کرتے ہیں۔ تاکہ جیسے شروع میں عہد کیا تھا کہ ان کے بچار سے آدمی
 برہم گمان حاصل کرتا ہے۔ وہ دیوار ہو۔ پہلے آکاش مہا بھوت کو لیتے ہیں۔
 ۵۹۔ شکتی برہم کے آدھین ہے اور برہم میں ہی ایسی تبدیلیاں
 یا بکار متواتر کرتی ہے۔ جیسے دیوار کے رنگ دیوار میں طرح طرح
 کی تصاویر بناتے ہیں۔

۶۰۔ پہلا بکار آکاش ہے جس کی ماہیت خلا ہے۔ ست تواتر
 میں نمایاں ہے۔ کیونکہ بولنے میں یہی آتا ہے کہ آکاش ”ہے“
 ۶۱۔ اس ست کا سبھاوا ایک ہے۔ آکاش کے دو ہیں۔ ست میں

خلا نہیں ہے۔ آکاش میں ستا اور خلا دونوں ہیں۔

۴۲۔ یایوں کہو کہ آکاش کا خاصہ آواز ہے جو ست میں نہیں ہے۔

پس آکاش میں ستا اور آواز دو خالصتے ہوئے۔ ست میں

ایک ہی ہے۔ آکاش دوسرے خالصتے والا ہے۔

شکتی یا مایا برہم میں رہتی ہے اور برہم میں ہی نام و صورت والی چیزوں کی

کلینا اس طرح کرتی ہے۔ جیسے نیلے پیلے رنگ دیوار میں رہیں اور بشیر مٹھی

و غیرہ کی تصویریں بنا کر لوگوں کو حیران کریں کہ یہ دیوار کھڑی ہے یا درخت

ہیں۔ یہاں آدھار برہم کی جگہ دیوار ہے۔ رنگ مایا کی جگہ ہیں۔ اور تصاویر

مایا کاریوں کی جگہ۔ پہلا پکارا آکاش ہے جس کا خاصہ سببی خلا یا مکیات ہے۔ مگر چونکہ ست

روپ برہم اس کا دھشتھان ہے اس واسطے برہم ستا اس میں نمایاں ہے۔ چنانچہ

کہتے ہیں کہ آکاش ہے یعنی ہستی۔ مگر برہم کا سمجھا دیا مہیت ذاتی ایک ہستی ہے۔ آکاش

کے سمجھا دو میں۔ ایک تو یہ ہستی جو برہم سے آئی ہے۔ دوسرا یعنی خلا۔ یا اگر خلا کہہ لو

اور گواہ کہو کہ آکاش کے دو خالصتے ہوئے۔ ایک تو ہستی اور دوسرا آواز۔ یہ کہ کا خاصہ ہی ایک

ہستی ہے۔ یہ دوسرا خاصہ آواز یا غلا ہے۔ مایا کاریہ جو حقیقت میں نہیں ہے۔ مگر نقشہ خواب

یا موج سرب کی طرح نمودار ہے۔ اسی الٹی پر تیتی کو کھیل کر دکھاتے ہیں۔

۴۳۔ جو شکتی آکاش کو منہ بزم کرتی ہے وہی ست اور آکاش کے چھوٹے ہونے کی بھی

کلینا کرتی ہے۔ اور دوسری دھرم بھاؤ بنا کر یہ کلینا الٹی کر دیتی ہے۔

۴۴۔ ست روپ برہم آکاش بنا ہے۔ مگر عوام الناس اور دنیا یک آکاش

کی ستا کہتے ہیں۔ دیا کے مناسب حال بھی یہی بات ہے۔

۴۵۔ جو شے جیسی ہے پیمان سے اسکی نموداری بھی ویسی ہی ہوتی ہے

نہ ہونے پر ہم ماننا پڑے گا۔ اس کو ہر شخص تسلیم کرنا ہے۔

مایا نے آکاش کی کلپنا کی ہے۔ اور یہ کلپنا کر کے دوسری یہ کی ہے کہ سنت برہم اور آکاش دونوں ایک ہیں۔ جُدا جُدا نہیں۔ پھر تیسری کلپنا یہ کی ہے کہ انیس دھرمی دھرم یعنی جوہر و عرض کا رشتہ الٹا ہے۔ دیکھو جو نہ سنت برہم سے آکاش بنا ہے اس واسطے نموداری یہ ہونی چاہئے تھی کہ سنت یا سہتی میں آکاش ہے مگر عوام الناس نیا ایک جیسے منطق فلسفی مانتے کیا الٹی بات ہیں کہ آکاش میں سنتا یعنی سہتی ہے۔ یہی الٹا پن مایا کے حب حال بھی ہے۔ کیونکہ چیز جیسی ہے ویسی ہی نظر آئے تو وہ گیان پر مانک یعنی سچا کہتا ہے۔ برعکس اس کے چیز کچھ ہے مثلاً رستی اور نظر کچھ اور آئے یعنی سانپ تو ہی کا نام وہم ہے۔ پس آکاش کو دھرمی اور اس میں سنتا کو دھرم ماننا وہم ہے۔

وہم بت کر اہل کے دور کرنے کا طریق بیان کرتے ہیں ۛ
ۛۛ - شرتی کے بچار سے پہلے جو شے جیسے نظر آتی ہے۔ بچار کے بعد الٹی نظر آیا کرتی ہے۔ اس واسطے شرتی کا آسرا لے کر اب آکاش کو بچارنا شروع کرو ۛ

ۛۛ - لفظ ومعنی کے لحاظ سے آکاش اور سنت دونوں جُدا جُدا ہیں۔ سنت کا تو ہوا و غیرہ میں بھی عبادہ ہوتا ہے مگر آکاش کا نہیں ۛ
ۛۛ - پس چونکہ سنت زیادہ جگہ گھیرتا ہے۔ اس واسطے سنت تو دھرمی یعنی جوہر ہے اور آکاش دھرم یعنی عرض۔ اس طرح عقل سے سنت کے جُدا ہو جانے پر کہو کہ آکاش کیا شے رہی ۛ

ۛۛ - اس پر کہو کہ آکاش است کیونکہ شے نظر تو آتا ہے۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ نظر پُر آیا کرے۔ یہ نظر آتا تو مایاوی چیزوں کا زیور ہے۔ است شے کا نظر آنا متعینا اسی طرح مجھوتا ہے۔ جسطرح

خواب کے باقی گھوڑے جھوٹے ہوا کرتے ہیں۔

دیکھنا یہ ہے کہ آکاش کی شے ہے۔ چنانچہ اول اصول عامہ بیان کرتے ہیں کہ آدمی کو کوئی شے جیسی نظر آیا کرتی ہے وہ بچار کرنے پر ویسی نہیں رہا کرتی۔ دیکھو بچار سے پہلے آکاش سچا محسوس ہوتا ہے گویا ست اور آکاش دونوں ایک معلوم ہوتے ہیں۔ مگر دونوں جدا جدا ہیں۔ کیا وجہ کہ بولنے میں آتا ہے۔ آکاش ”ہے“ ہوا ”ہے“ آگ ”ہے“ اس طرح ”ہے“ یعنی ہستی کا اعادہ تو ہر شے میں ہوتا ہے مگر آکاش کا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہستی برطی شے ہے جس میں صرف آکاش نہیں بلکہ اور بھی بہت سی چیزیں ہیں۔ پس ست تو دھرمی ہے اور آکاش ایک دھرم۔ اس طرح بچار کر ست سے آکاش جدا کرو اور سوچ سمجھ کر بناؤ کہ وہ کیا چیز ہے۔ اگر کہو کہ سپیس یا جگہ مینے والی شے تو ظاہر ہے کہ ہستی سے جدا ہو کر آکاش نیست یا است رہ جائیگا۔ است نہ مانو تو تضاد واقع ہو گا۔ کیونکہ جس شے میں ہستی نہیں اور اسے نیست نہیں مانتے تو تضاد بات نہیں تو اور کیا ہے۔ تم کہو گے کہ آکاش است کیونکہ ہے۔ صاف نظر تو آ رہا ہے۔ ہمارا جواب ہے کہ نظر پڑا یا کرے۔ یہی تو مایا کی خوبی ہے۔ کہ چیز ہے نہیں مثلاً خواب کا مایا بھی۔ مگر سامنے کھڑا نظر آتا ہے۔ اس طرح آکاش کو است سمجھ کر اب اور چیزوں کو است سمجھتے ہیں۔ جنس فرو جسم و جسم۔ جو ہر عرض حسب جہاں ہیں اس طرح ست اور آکاش بھی جدا جدا چیزیں ہی ہیں۔ یہ بات سن کر حیران نہ ہونا چاہیے۔

۷۲۔ اگر یہ بات جان کر بھی فرق کا یقین نہیں ہوتا تو دھیان کرنا چاہیے۔ اگر شک ہو تو پران اور ریل سے سوچو۔ بات دھن نشین ہو جائیگی۔

۷۴۔ دھیان پر مان اور ذلیل سے ست اور آکاش کا فرق ذہن میں بیٹھ جائے۔ تو معلوم ہوگا کہ آکاش کبھی بھی ست نہیں ہے۔ کیونکہ ست میں خلا نہیں ہے۔

بطرح ست اور آکاش دو جدا جدا چیزیں ہیں مگر ایک محسوس ہوتی ہیں۔ اس طرح جس قدر ذہن جسم والا اور جسم۔ جو ہر ذہن عرض بھی علیحدہ علیحدہ چیزیں ہی ہیں۔ مگر ایک معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک گائے کو دیکھ کر آدمی کو کبھی یہ خیال نہیں آتا کہ یہ تو فرد واحد ہے اور گائے جس یا جاتی اس سے علیحدہ چیز ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ یہ بات سنکر حیران نہیں ہونا چاہئے۔ کہ کیا بات زمانے کے خیال کے خلاف کہی ہے۔ بلکہ دیکھنا یہ چاہئے کہ معقول بات ہی نہیں۔ اگر ذہن میں نہیں بیٹھتی تو دو وجوہات ہو سکتی ہیں۔ قلب کا یکسو نہ ہونا۔ یا شک و شبہات کا ہونا۔ قلب یکسو نہیں ہوتا تو دھیان دے دے کر یکسو کرنا چاہئے۔ شک و شبہات ہیں تو انہیں استدلال عقلی سے دور کرنا چاہئے۔ یہ دونوں مرحلے طے ہو جائیں گے تو صاف کھلے گا کہ ست برہم میں مکانت یعنی عرض و طول و عمق نہیں ہے جو آکاش کا خاصہ ہے۔ پس آکاش کبھی بھی ست نہیں ہے۔ چنانچہ گیانی کا انو بھو بیان کرتے ہیں۔

۷۵۔ گیانی کو آکاش بے حقیقت اور محض نام ہی نام محسوس ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ست برہم بے خلا معلوم ہوتا کرتا ہے۔

۷۶۔ یہ خیال مستحکم ہو جاتا ہے تو گیانیوں سے یہ سن سن کر کہ آکاش سچا ہے اور محض ست کا انہیں علم نہیں ہے۔ گیانی کو سخت تعجب آیا کرتا ہے۔

گیانی چونکہ ست برہم کا انو بھو کرتا ہے اور اس میں مکانت نہیں محسوس کرتا۔ اس کی نظر میں آکاش نقشہ خواب کی طرح محض بے حقیقت اور نام مقررہ جانا ہے۔

ایکائیوں کو اُٹاست برہم کا نو گیان نہیں ہے اور آکاش کو سچا بتاتے ہیں۔
اُن کی ایکائی کی باتوں سے گیائی کو سخت حیرت ہوا کرتی ہے ۛ

چھٹی فصل باقی عناصر اور اُن کے کاریوں کا پچا

اوپر کی فصل میں یہ بچا کر کیا گیا کہ گیان ہر وہ برہم تو ست ہے اور آکاش نقشہء
خواب کی طرح جھوٹا اور بے حقیقت۔ اب آچار یہ باقی چار مہاجھوتوں یعنی ہوا
آگنی جلی اور پرتھوی کو لیتے ہیں۔ اور اُن پر بچا کر کرنا شروع کرتے ہیں ۛ
ۛ۔ اس طرح جب آکاش کے سنبھلا اور برہم کے سچے ہونے کا خیال پختہ
ہو جائے۔ تو ہوا وغیرہ باقی عناصر سے ست برہم کی تیز کرنی چاہئے ۛ
ۛ۔ ست کے ایک حصے میں مایا ہے۔ مایا کے ایک حصے میں آکاش
ہے۔ اور آکاش کے ایک حصے میں ہوا منوہم ہے ۛ

ۛ۔ سکھنا نالس رفتار اور تیزی ہوا کے چار حصے تو اپنے ہیں۔ اور
ست مایا اور آکاش کے جو تین سبھاو ہیں وہ بھی اہیں ہیں ۛ
ۛ۔ ”ہو اسے“ یہ ہوا اور ست کے علیحدہ کئے جانے پر ست کا اعادہ
ہے۔ بے حقیقت ہونا مایا کا خاصہ ہے۔ اور آکاش کی آواز ہے ۛ
ۛ۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے۔ کہ پہلے یہ کہہ آئے ہو کہ سب جگہ ست کا
اعادہ ہوتا ہے آکاش کا نہیں۔ اب آکاش کا بھی اعادہ بتاتے
ہو۔ یہ متفہم امر ہے ۛ

ۛۛ۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ پہلے ہم نے خلا کے اعادے کی نفی کی تھی۔

اب اعادہ آواز کا بتا رہے ہیں۔ اس میں تضاد کی بات کچھ نہیں ہے۔
 فصل گذشتہ میں جو دلائل آکاش کے جھوٹے اور برہم کے سچے ہونے کے متعلق
 دی گئی ہیں۔ اول ان کا خیال بچتہ کرو۔ جب آکاش صاف صاف بے حقیقت
 نظر آنے لگے تو باقی چار عناصر کو سنت برہم سے میز کرنا سیکھو۔ بھلا کس طرح۔ اس طرح
 کہ ہوا کو لو اور دیکھو کہ برہم کے ایک حصے میں مایا ہے۔ مایا کے ایک حصے میں
 آکاش۔ اور آکاش کے ایک حصے میں ہوا۔ پس سنت برہم مایا اور آکاش تینوں
 کی خصوصیات بھی ہوا میں ہونی چاہئیں۔ اور ہوا کے خود اپنے خاصے بھی
 جن سے وہ اوروں سے میز ہو سکے۔ خود ہوا کے چار حصے یعنی سکھانا لمس
 رفتار اور تیزی ہیں۔ سنت کا خاصہ اس جملے سے ظاہر ہے کہ ہوا ہے یعنی
 ہست ہے۔ مایا کا خاصہ ہوا میں یہ ہے کہ بے حقیقت یعنی اپنی جدا گانہ
 ہستی سے عاری ہے۔ آکاش کا خاصہ آواز ہوا میں بھی ہے۔ اس پر عرض
 کہتا ہے کہ اول تم یہ بتا آئے ہو کہ ہر شے میں برہم کی ہستی کا اعادہ ہونا ہے۔
 آکاش کا نہیں۔ اب آکاش کا اعادہ کیسا بتاتے ہو۔ اس کا جواب آچار یہ
 یہ دیتے ہیں کہ ہم آکاش کے سروپ مکابنت کا اعادہ تو نہیں کر رہے ہیں۔
 صرف خاصہ آواز کا کر رہے ہیں۔ پس ہمارے پہلے اور پچھلے قول میں تضاد نہیں
 ہے۔ اب دوسرا اعتراض اٹھاتے ہیں۔ اور اسکے جواب پر یہ اکیسچارتتم کرتے ہیں
 ۸۴۔ جس طرح سنت سے علیحدہ ہونے پر چیز است بتاتی ہے۔ اس طرح
 اوکٹ مایا سے علیحدہ ہونے پر مایا نے نہ رہنی چاہی ہے۔
 ۸۵۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بے حقیقت یعنی متضاد ہونا ہی
 مایا ہی ہونا ہے۔ وہ توکٹ مایا ہواکٹ مایا کا یہ ہو۔ ۱۰۰۰وں میں ایک ہے
 ۸۵۔ یہاں سنت اور است کی بحث ہو رہی ہے۔ اسی پر غور و فکر ہونا

چاہئے۔ رہیں است کی اور تقریقیں۔ انہیں رہنے دوسان کی جھوٹ سے
کیا مطلب ہے ؟

۸۶۔ ہوا میں جو ست کا حصہ ہے وہ برہم ہے۔ خود ہوا آکاش کی طرح
منتھیا ہے۔ اس طرح خوب سوچ بچار سے ہو کو منتھیا سمجھ کر چھوڑ دینا چاہئے۔
آکاش کی بحث میں بتایا تھا کہ ست سے علیحدہ آکاش کو لیا جائے تو آکاش است
تھیرتا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ چونکہ لیا کا کاربہ آکاش ہے اور آکاش کا ہوا۔ اس واسطے
گویا ہوا مایا سے الگ دوسری چیز اس طرح ہوئی جی طرح ست سے آکاش جدا ہے۔ پس
جیسے آکاش ست سے جدا ہو کر است ہے اس طرح مایا سے جدا ہونا مایا کے ذریعہ چاہئے۔
آچار یہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مایا وی ہونے کے معنی میں منتھیا یعنی بے حقیقت یا بچ
ہونا۔ اب یہ آویکت یعنی علت غیر مشہود ہے یا ویکٹ یعنی معلول مشہود ہے۔ دونوں
یکساں منتھیا ہیں۔ یہاں انکی بحث اٹھانی لا حاصل ہے۔ کیونکہ ست اور است سے
بحث چھڑ رہی ہے۔ رہیں است کی اور تقریقیں اور تقبیس انکی بحثیں محض بے سود
میں نتیجہ بحث یہ ہے کہ ہوا میں جو ست کا انش یا حصہ ہے۔ وہ ست برہم
روپ ہے۔ اور خود ہوا اپنے خاصوں کے ساتھ آکاش کی طرح منتھیا ہے۔ اسلئے
بچار سے اس نتیجے پر پہنچ کر ہوا کو بھی آکاش کی طرح سمجھ کر چھوڑ دینا چاہئے ہیں کا
مضمون ختم کر کے آچار یہ اب انکی مہاجھوت کو لیتے ہیں ؟

۸۷۔ اس طرح انکی پر بجا کرنا چاہئے جو ہوا سے کم جگہ گھیرتی ہے۔ بہر ہاں
کے کڑوں میں اس طرح ایک کڑہ دوسرے سے چھوٹا ہوتا چلا جاتا ہے ؟

۸۸۔ انکی ہوا سے دس گنی کم ہے اور ہوا میں کھپت یعنی شہوم ہے۔ پیراؤں
میں مہاجھوتوں کا سلسلہ ایک دوسرے سے اس طرح دس

گنا کم بتایا گیا ہے ؟

۸۹۔ اگنی گرم ہے اور روشنی اسکی ماہیت ذاتی ہے۔ پہلے تئوں کا اعادہ یہ

ہے کہ اگنی "ہے"۔ نئے حقیقت یا متعین ہے۔ اور اس میں آواز و لمس دونوں ہیں۔

۹۰۔ ست مایا آکاش اور ہوا کے خاصوں کے ساتھ اگنی کا اپنا خاصہ روپ

ہے۔ یہاں ست سے علیحدہ ہونا چاہیے ہیں۔ انہیں غور سے سوچنا چاہیے۔

اگنی ہوا سے دس گنی کم ہے۔ بھلا کیونکر جاتا۔ اس طرح کہ پتھر میں جو گڑا ارضی

کے اوپر مہابھوتوں کے کمرہ ۱ سے اگنی ہوائی اور آکاشی بنائے ہیں۔ انہیں

آکاش سے دس گنی کم ہونا چاہیے۔ ہوا سے دس گنی کم اگنی وغیرہ۔ یہ اگنی ہوا

میں اس طرح کلپت ہے جس طرح ہوا خود آکاش میں ہے۔ اگنی کی ماہیت یہ ہے کہ

گرم اور روشن ہے اور اس کا گنی یا خاصہ روپ یعنی رنگ و صورت ہے۔ ست

برہم کی ستا کا اعادہ اس میں ہے اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ اگنی "ہے"۔ مایا

آکاش اور ہوا کے خاصوں کا اعادہ بھی اس میں ہے۔ یعنی یہ متعین ہے اور

اس میں آواز و لمس ہیں۔ پس ست جو برہم کا نش ہے۔ اس سے باقی

خاصوں کی تمیز کر کے ان سب کو متعین سمجھ کر ہوا کی طرح متروک کر دینا چاہیے۔

اگنی کا مضمون ختم کر کے جل اور پرتھوی کو لیتے ہیں۔

۹۱۔ اگنی کے ست سے میز ہونے اور متعین ثابت ہونے پر آدمی کو یہ چاہنا

چاہیے کہ جل مہابھوت اس سے دس گنا کم اور اس میں کلپت ہو۔

۹۲۔ یہ جل مہابھوت بے حقیقت یعنی بے سچ ہے۔ اس میں آواز و لمس

اور رنگ آکاش ہوا اور اگنی کے گن ہیں۔ اور اپنا حفظ اس میں

۹۳۔ ست سے جل مہابھوت کی تمیز ہونے اور متعین ثابت ہونے پر پرتھوی

مہابھوت پر غور کرنا چاہیے جو جل سے دس گنا کم اور اس میں کلپت ہو۔

۹۴۔ پرتھوی مہابھوت بے حقیقت یعنی بے سچ ہے۔ اس میں آواز و لمس روپ

اور رس - آکاش ہوا لگنی اور جل کے گن میں اور اپنا فقط گندھ یا بو نہ

۹۵ - سنت سے اسے میٹر کریں تو مٹی یا پتھر بنا ہے - پر نقوی سے دس گنا کم

برہما ناپ ہے جو پر نقوی میں ہے نہ

۹۶ - برہما ناپ میں چودہ لوک ہیں اور ان میں مختلف طرح کے جیوریتے ہیں نہ

۹۷ - برہما ناپوں - لوگوں - اور جیووں کے جسموں کو سنت سے علیہ کریں - تو نسبت

میٹر کرتے ہیں - یہ پھر نظر آیا کریں - ان کے نظر آئیے سیطرہ کا حرج نہیں ہے نہ

اور پر کے شلوگوں کی توضیح جسطح کی گئی ہے - سبط ان شلوگوں کی سمجھنی چاہئے - مطلب

صاف ہے - خلاصہ یہ ہے - کہ سنت ایک برہم ہے - مایا کے سمندر سے اس میں

پہلے آکاش کی کلپنا ہوتی ہے - پس آکاش میں برہم کی سنا ہے - مایا کا مٹی یا ہونا

ہے - اور اپنا گن آواز ہے جو مایا کا رہیہ ہونے کی وجہ سے مٹی یا ہے - آکاش

سے ہوا پیدا ہوتی ہے جس میں یہ تینوں خلاصے بھی ہیں اور اپنا خاصہ آواز بھی - اسی طرح

باقی تین مہاجھوتوں کی بھی قیاس کرلو - ان کے ویک یا تمیز کا طریق یہ ہے کہ ان میں جو

سنت کا انش ہے وہ تو برہم روپ ہے - اسے علیحدہ کرلو - باقی بود نمودی یا مٹی یا

ہونا مایا کی وجہ سے ہے - اور اپنے خاصے مایا کے کاریہ ہیں - ان دونوں مٹی یا چیزوں کو

چھوڑ دو جو نقشہ خواب کی طرح بے حقیقت ہیں - سبط مہاجھوتوں کے میٹر کرنے سے

سنت برہم کو پہنچ سکتے ہیں نہ

ساتویں فصل - مہاجھوتوں کے بچاؤ کا پھل

اور پر کی فصل میں مہاجھوتوں کو مٹی یا میٹر کرنے سے سنت برہم کو پہنچنے کی سہیل تائی

گئی - اس فصل میں آچار یہ اس تمیز کا پھل بتاتے ہیں کہ اس کو برہم پہنچا کر آدمی

جیون کئی کے درجے پر پہنچتا ہے۔ اول اس مضمون کو اٹھاتے ہیں کہ یہ تمیز ہم پہنچ گئی۔
تو عقل پھر دھوکا نہیں کھایا کرتی۔

۹۸۔ مہاجھوت اور ان کے کاریہ یعنی مایا کے کارخانے کا استیصال
میں بخوبی جم جاتا ہے تو ست بے دونی برہم کی بھادنا پھر بلائے
نہیں مل سکتی۔

مایا کا کارخانہ پانچ مہاجھوت اور ان کے کاریہ ہیں۔ جب دلائل بالا سے دل میں
یہ بات بخوبی جم جاتی ہے کہ یہ سب خواب کی طرح جھوٹے ہیں اور بالکل بوجھ و محض زوری
ہے تو آدمی کو یہ بھادنا ہوتی ہے کہ ذات حق ایک بے دونی برہم ہے۔ یہ خیال ایسا
مستحکم ہو جاتا ہے کہ پھر اس سے آدمی چلائے نہیں چلتا۔ دنیا کو محض تماشے کی طرح
دیکھا کرتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

۹۹۔ دونی یعنی گڑے زمین وغیرہ کو جب ست بے دونی برہم سے علیحدہ

کر لیا گیا۔ تو کاروبار کی طرح ہوتے ہیں پڑے ہوتے رہا کریں۔

۱۰۰۔ ساکھیا ویشیشٹک اور دیگر مت والے دینیوی تفریقیں اپنی اپنی دلائل
سے حطج مانتے ہیں پڑے مانا کریں۔

۱۰۱۔ ان فلسفیوں نے ست بے دونی برہم کو نہیں مانا ہے۔ اس میں ہمارا

کیا حرج ہے۔ ہم ان کی دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اس کا کھنڈن کرتے ہیں

۱۰۲۔ اگر دونی کا کھنڈن اچھی طرح کر دیا جائے۔ تو بے دونی برہم کی بھادنا

استحکام پکڑتی ہے۔ اور اس کے استحکام پر آدمی جیون مکت ہو جاتا ہے۔

مکمل کائنات کو جس میں ہماری زمین بھی شامل ہے جب یہ نشیے کر لیا کہ خواب کی طرح
جھوٹی ہے۔ تو بس یہ جھوٹا تماشہ ہی ہو جاتی ہے۔ گیانی کو تو کچھ پہنچا کر بندرہ
میں جاکر نہیں سکتی۔ پس کاروبار پڑے ہو کر رہیں۔ کوئی حرج نہیں ہے۔

نیز سا کھینچ ڈیٹیشک اور مدھوت والے اپنی اپنی دلیلوں سے جس طرح ذیوی چیزوں کی تقسیم و تقسیم کرتے ہیں کیا کریں۔ اکیان کی حالت میں بھید ماننے سے کسے انکار ہو۔ ان جھوٹے بذات احد بے دونی برہم کا کھنڈن کرتے ہیں۔ اس طرح انکا کھنڈن نہ ملتا تو کبھی کرنا چاہئے۔ کیا وجہ کہ دونی کا کھنڈن ان بخوبی ذہن نشین ہو جاتا ہے تو بے دونی برہم کی بھاونامضبوط ہوتی ہے۔ اور اس مضبوطی سے جیون کئی میں قیام نصیب ہوتا ہے۔ اسی قیام کی نسبت آچار یہ شریک بھگوت گیتا کے دوسرے اوصیاء کا بہتر قول شد کفلس کرتے ہیں۔ اور شلوکوں میں یہی اس کی شرح کرتے ہیں۔

۱۰۴۔ ارجن یہی ہے برہم میں رکھنا قیام پا کر اسے رہتا نہیں پسند کرنا تمام وقت آخر بھی ٹھہرے گراس میں کوئی پاتا ہے موکش پد کو وہ نیک انجام ۱۰۵۔ ست بے دونی برہم چارواست تمام دونی ہے۔ ان دونوں کا ایک دیکھنا وہ بھ اطل ہے۔ جو وقت یہ وہم چھوٹے وہی وقت آخر ہے۔

۱۰۵۔ یا وقت آخر نزدیک وقت ہی جو معمولی بول چال میں آتا ہے۔ اس وقت بھی دونی کا واسطہ باطل رفع ہو جائے تو بھی پھر عود نہیں کیا کرتا ہے۔

بے دونی برہم سن ہے اور تمام دونی نقشہ حواس کی طرح جھوٹی ہے۔ ان دونوں کا ایک دیکھنا یہ ہے کہ دونی کو سچا سمجھا جائے۔ یہ اس طرح کا وہم باطل ہے جس طرح رستی کے سانپ کو جو محض جھوٹا ہے سچا سمجھا۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ جو وقت یہ وہم باطل چھوٹے جائے وہی کو وقت آخر سمجھو۔ اس وقت آخر میں آدمی موکش پد کو پہنچ جاتا ہے۔ یا وقت آخر کے وہی معنی لو جو سب لیتے ہیں۔ یعنی مرنے کا وقت۔ اس وقت بھی آدمی کو یہ انو بھو بھو جا کر میں گیان مروپ آتا تو سچا ہوں۔ اور باقی سب کچھ مہیہا ہے۔ تو رفع شدہ وہم پھر عود نہیں کر سکتا اور آدمی مکت ہو جاتا ہے۔

۱۰۶۔ آدمی تندہ مست ہو۔ بیٹھا ہو۔ بیار ہو۔ زمین پر لوٹ نہ ہو۔ یا غش میں

مہجوش ہو جس حالت میں پران چھوڑ گیا۔ اُسے ہم دونی نہ ہو گا۔
 ۱۰۷۔ جب صبح روزمرہ دیکھا جاتا ہے کہ خواب اور سستی میں گواہی دیدرست
 نہیں رہتا مگر اگلے روز بھول نہیں جاتا۔ اس طرح برہم بڑیا کا ناش نہیں ہوتا۔
 ۱۰۸۔ پیدائش سے پیدا شدہ برہم بڑیا زیادہ زبردست پرمان کے بغیر ناش نہیں
 ہو کر آتی۔ اور یاد رہے کہ دیانت سے زیادہ زبردست اور پرمان ہے نہیں
 ۱۰۹۔ اس واسطے ویدانت سے جو ست بے دونی برہم سیدھ ہو ہے اس کا
 بادھ نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس پانچ مہاجرت کی تیز سے وقت آخر بھی
 موکش پر پہنچائی چڑھ سکتا ہے۔

آدی پر جب پانچ مہاجرتوں کی تیز سے یہ عہدہ کھل جاتا ہے کہ مایا اور اسکے تمام کاریہ
 جھوٹے ہیں۔ اور ایک ذات ہے دونی برہم جن ہے اور وہ میں ہوں جو ان جھوٹے
 متاشوں کا محض ساکشی ہے تو وہ کسی حالت میں کیوں نہ جان دے۔ اُسے ہم
 دونی نہیں ستانے پاتا۔ بلکہ جو برہم گیان حاصل کیا ہے وہ جوں کائناتوں بنا رہتا ہے۔
 مثال یہ ہے کہ خواب یا سستی میں آدمی روید کا پاٹھ گو نہیں کرتا مگر دوسرے روز اٹھ کھڑے
 سب منتر جو ان کے توں یاد رہتے ہیں۔ اسی طرح گیانی کا علم برقرار رہتا ہے۔ جانے نہیں پاتا
 جو علم پرانا یعنی گمراہ شاستر سے پڑھا ہے اس کا بادھ صرف اُسی حالت میں
 ممکن ہے کہ اور زبردست گورو یا غنا ستر ملیں۔ مگر یاد رہے کہ ویدانت سے زیادہ
 زبردست کوئی اور شاستر ہے نہیں۔ اور ویدانت آچاریوں سے بڑھ کر دنیا میں
 کوئی اور آچاریہ نہ ہوئے نہ ہیں۔ اس واسطے ویدانت سے جو ست بے دونی برہم کا
 گیان حال ہوتا ہے اس کا بادھ نہیں ہو سکتا۔ یہ پانچ جھوٹوں سے امتا
 کی تیز برہم زبردست چیز ہے کہ اس سے مرتے دم بھی موکش حاصل ہو سکتا ہے۔
 پورا اسے ہمیشہ بچار رہنا چاہیے۔ برہم کلیان کی دیجئے والی ہے۔

باب سوم

پنج گوش و ویکٹ غلاف خمسہ کی تمیز

پہلی فصل کوش آٹا نہیں ہیں

ہاتھ توں ہے آٹا کی تمیز بتائی گئی۔ اب آچار یہ پنج گوشوں سے آٹا کی تمیز بتاتے ہیں۔ پہلے باب میں یہ مضمون مختصر طور پر لایا ہے۔ اس باب میں مفصلاً نہ طور پر دیا ہوا ہے۔ یوں سمجھو کہ تمیز یہ آٹا کے حقیقی کوش کی تشخیص ہے۔ بہتر ہو کہ ناظرین تمیز یہ آٹا پہلے جو سادہ حصوں میں بکلی چکا ہے۔ اس مضمون کے ساتھ پڑھ لیں۔ اول پنج گوشوں کی اہمیت اور نام بتاتے ہیں۔

۱۔ جو برہم گھیا میں چھپا ہوا ہے۔ اسے پنج گوشوں کی تمیز سے جان سکتے ہیں۔ اس واسطے پنج گوشوں کی تمیز کی جاتی ہے۔

۲۔ جسم کیفیت کے اندر پران ہے۔ پران کے اندر سن۔ پھر کرتا۔ پھر بھوگنا۔ یہ سلسلہ وار گھٹتا ہے۔

کوش کے معنی ہیں غلاف یا تلوار کا میان۔ یہاں ان کے مجموعے کو گھٹا کا نام دیا گیا ہے۔ اس گھٹا میں برہم چھپ رہا ہے۔ پس گھٹا کو جان لیں۔ تو برہم بھی جانا جائیگا۔ اس گھٹا میں سلسلہ واسیہ پنج گوش ہیں۔ ان سے۔ پران سے۔ منہ سے۔ گیان سے اور۔ گیان سے۔ کو کر م کا کرنا بتایا گیا ہے۔ کیونکہ جو کر م کرتی ہے بدیہی کرتی ہے۔

آنند یعنی ایتھریا کی یاد دہی کے ساتھ جو جس کا انو بھوشنتی میں ہونا ہے بھوگنا اور
اب ایک ایک گوش کو لیتے ہیں۔ اور اسے جڑ اور فانی بنا کر کہتے ہیں کہ یہ آتما نہیں ہے
سم۔ ات سے آتما نہیں ہے۔ کیونکہ ماں باپ نے جو غذا کھائی ہے اور
اُس سے ریسج بنا ہے اس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ ات سے ہی بڑھا
ہے جنم سے پہلے نہیں ہے اور مرنے کے بعد نہیں رہتا۔

سم۔ موجودہ جنم سے پہلے جنم میں یہ نہ تھا۔ پس اس جنم کو کیونکر دے سکتا ہے
اگلے جنم میں نہیں رہیگا۔ پس جمع شدہ کرم کیونکر بھوگے جائیں گے بد
ان سے گوش ان وجوہات سے آتما نہیں ہو سکتا کہ (۱) ماں باپ نے جو ان کھا

ہے اور اس سے ویرج اور رکت جو بنا ہے اس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ (۲) ان
کھانے سے ہی بڑھا ہے۔ (۳) اس جنم سے پہلے نہ تھا۔ (۴) اگلے جنم میں نہ ہوگا۔ (۵)
اسکو آتما نہیں تو کر ت مانی اور اکرت ابھی لگم کا دوش لازم آتا ہے یعنی جس نے جو کرم کئے

ہیں ان کا پھل اُسے نہ ملتا اور جس نے جو نہیں کئے ہیں اُسے اُن کا پھل ملنا دیکھ
مرنے پر جسم کثیف خاک ہو جاتا ہے۔ پس اس جسم میں جو کرم اس نے کئے ہیں
گو یا اُن کا پھل اسے نہ ملے۔ نیز موجودہ جنم سے پہلے یہ نہ تھا۔ پس اس جنم میں جو کرم

کئے ہیں وہ اُن کرموں کے پھل اسے نہیں ملے گے جو اس نے نہیں کئے ہیں۔
اس لئے آچار یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ موجودہ جنم سے پہلے نہ تھا۔ اس واسطے موجودہ جنم
نہیں ہو سکتا۔ ان باتوں سے ثابت ہوا کہ دہریے جو جسم کثیف کو آتما ماننے میں

وہ غلطی پر ہیں جسم کثیف آتما نہیں ہو سکتا۔ اب یہ ان کے گوش کو لیتے ہیں
سم۔ پر ان نے آتما نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں جیتنا نہیں ہے۔ جسم خاکی
میں بھرا رہتا ہے۔ جسم کو طاقت دینا ہے۔ اندریوں کا مرکب ہے۔ اور
اسکی ماہیت ہوا ہے۔

پرانے کا سروپ ہوا ہے جو رج گئی ہے۔ یہ جسم خاکی میں بھرا رہتا ہے اور جسم کو طاقت دیتا ہے جس سے وہ سب کام کاج کرتا رہتا ہے۔ اس طرح گیان اور کرم اندریوں کے اعمال کا باعث بھی یہی ہے۔ یہ آتنا اس واسطے نہیں ہے کہ جڑے اور اس میں گیان شکی نہیں ہے۔ اب منوے کوش کو لیتے ہیں :-

۷۔ منوے کوش آتنا نہیں ہو سکتا۔ یہ جسم اور گھر وغیرہ میں محن و مانی کرتا ہے۔

اور کام کرودھ وغیرہ حالتوں میں بھرا رہتا ہے یعنی پریشان رہتا ہے :-
من کا سروپ یہ ہے کہ اسے جسم خاکی میں وہم من ہے اور گھر زن و فرزند اول و دولت میں وہم مانی۔ چونکہ اس کی حالتیں و سبب بدلتی رہتی ہیں۔ یعنی کبھی کام کی برتی ہے۔ کبھی کرودھ کی۔ اس لئے تپ۔ ملی پریر ہونے کی وجہ سے ہی یہ فانی ہو۔ آتنا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کرموں کا پھل بھو گئے کے لئے آتنا کا غیر فانی ہونا ضروری ہے۔ ورنہ وہی منطقی نقص عاید حال ہونگے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ منوے کے بعد آچار یہ گیان لے کر لیتے ہیں :-

۸۔ گیان لے آتنا نہیں ہے۔ کیونکہ ششیتی میں لے ہو جاتا ہے۔ بدھی بیداری میں سرے پا ایک تمام جسم میں ویا یک ہتی ہو اور میں جن کا عکس پڑتا ہے۔ انتہہ کرن میں فاعل اور آکر ہونے کے یکا کر یعنی تبدیلیاں ہیں۔ پھر بدھی

اند رہے اور من باہر۔ یہ ان دونوں کوشوں کا فرق ہے :-

گیان لے کا سروپ یہ ہے۔ کہ ستو گن کا کاریہ ہے اس واسطے اس میں جین کا عکس پڑتا ہے۔ یہ آتنا اس لئے نہیں ہے کہ بیداری میں تو سرے پا انوں تک تمام جسم میں ویا یک رہتا ہے مگر ششیتی میں اس طرح لے ہو جاتا ہے جس طرح گھڑا سٹی میں مل گیا۔ اس لئے ہونے سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ مادی چیز ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کرو کہ انتہہ کرن یعنی اندرونی اندریہ تو ایک ہے اسکی من اور بدھی کی

و بتقریب کیونکر کہیں۔ تو ہمارا جواب ہے کہ مختلف کاموں کے لحاظ سے جیسے ایک ہی آدمی ہمارے کبھی ہو سکتا ہے اور آتا بھی ہے۔ اس طرح بدھی کرنا یعنی فاعل ہے اور میں اس کرنا کا کام کرنے کا تلمذ۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ منوئے کوش کے اندر بگیان مئے کوش رہتا ہے۔ پس میں بیرونی شے ہوا اور بدھی اندرونی۔ اب آندے کوش کہتے ہیں پڑھنے کے بھوک کے وقت میں کسی اندرونی برقی میں آندے کا عکس پڑتا ہے اور بھوک کے خاتمے پر وہ برقی گہری بیندگی حالت میں شانت ہو جاتی ہے۔ یہی آندے کوش ہے۔

۱۔ مگر یہ جڑ ہی ہے کیونکہ کبھی ہے کبھی نہیں۔ ہاں جو آندے عکس افکن ہے وہ ہمیشہ برقرار رہنے سے آتا ہے۔

تلمذ ہوتے ہیں کاموں کا پھل ہے۔ پس پڑھنے کے وقت بدھی کی کسی ترقی میں آندے کا عکس پڑتا ہے۔ جب بھوک ختم ہو جکتا ہے تو یہ آندے کی برقی لئے ہو جاتی ہے۔ اسی کو آندے کوش کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ آندے آتما نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کبھی ہے اور کبھی نہیں۔ مطلب یہ کہ دوامی چیز نہیں ہے۔ آتما وہ دوامی آندے ہے جس کا عکس برقی میں پڑ کر جیو کو آندے کرتا ہے۔

دوسری فصل۔ آتما کی ہستی کا ثبوت

اوپر بتایا گیا کہ کوش آتما نہیں ہیں۔ نیز آتما کے سروپ کی طرف بھی اشارہ کیا گیا کہ آندے ہیں۔ اس فصل میں آچار یہ آتما کا سروپ کھولتے ہیں۔

۱۔ سر میں کہتا ہے کہ جسم غائی سے لگا کر شہتی کے آندے تک ماز

پانچویں باب میں آتما نہیں ہیں۔ مگر اور کچھ بھی تو محسوس نہیں ہوتا :-
۱۲۔ ہمارا جواب ہے کہ بے شک آتمندے وغیرہ کے سوا اور کچھ احساس میں نہیں آتا۔ مگر جو انہیں سب کو محسوس کرتا ہے اس کے کسی کھا ہو سکتا ہے :-

۱۳۔ آتما چونکہ گیان سروپ ہے اس واسطے کسی کا پٹے نہیں ہو سکتا گیانا اس واسطے جانا نہیں جاتا کہ اور گیان کا پٹے نہیں ہے۔ نہ کہ اس واسطے کہ وہ پٹے میں بیٹھ جائے۔ مگر اپنی ذات میں نہیں۔ یہ ضرورت نہیں۔ نہ یہ ضرورت ہے کہ کوئی اور ان میں سمٹھا سہا کرے :-
۱۵۔ سمٹھا سہا پیدل کرنے والی اور شے کے نہ ہونے پر بھی انکا تو سمجھا وجوں کا توں بنا رہتا ہے۔ پس آتما کسی کا پٹے نہ ہوتا بھی اسکا گیان سروپ ہوتا تو کہیں نہیں جاتا :-

معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ مانا پانچوں گوشوں میں سے کوئی آتما نہیں ہے مگر ان کے علاوہ اور کچھ تو احساس یا انوجھ میں نہیں آتا۔ جسے آتما سمجھا جائے۔ آچار یہ جواب دیتے ہیں کہ بے شک گوشوں کے علاوہ انوجھ کا پٹے کوئی اور شے نہیں ہے۔ مگر جو گیان ان گوشوں کا انوجھ کر رہا ہے۔ اس سے کون منکر ہو سکتا ہے۔ یہی گیان سروپ آتما ہے۔ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی یہ کسی اور کا پٹے نہیں ہو سکتا۔ مگر اس کے یہ معنی تو نہیں ہیں کہ خود ہی نہیں ہے۔ دیکھو اگر اپنی سمٹھا سہا سے سب چیزوں کو میٹھا بنا تا ہے۔ مگر خود میٹھا ہو نہیں نہ اسے یہ ضرورت ہے کہ اپنے آپ کو اپنے آپ میں ڈالے نہ یہ کہ کوئی اور شے اسے میٹھا بنا لے۔ اس کا میٹھا ہونا سمجھا تو ہر وقت جوں کا توں ہے۔ اس واسطے گیان سروپ آتما۔ جوں کا توں ہے۔ کسی اور کا پٹے نہ ہوتا بھی اس کا گیان سروپ ہو نہ سکتا

سیما تو بڑے سے کا ولسا ہی رہتا ہے۔ مطلب یہ کہ آٹا خود گیان سروپ ہے۔ اسے کسی اور سے پرکاشے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس وہ کسی اور کا بٹنے نہ ہو جیسے گوش میں تو یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آٹا نہیں ہے۔ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی وہ ہے۔ چنانچہ شریوں کا حوالہ دیتے ہیں بد

۱۶۔ آٹا سویم جاتی ہے۔ گل کائنات سے پہلے پرکاشاں ہے۔ اس پرکاشاں کی بجھے ہی ہر شے پرکاشاں ہوتی ہے۔ اور اس کے پرکاش سے جلن بھٹا ہے۔

۱۷۔ جبر سے اس سب کو جانتے ہیں۔ اُسے کس سے جانیں۔ کیا تا کو کس سے جانیں۔ گیان کے سادھن جاننے لائق چیز میں ہی کام آسکتے ہیں۔

۱۸۔ ہر تا ہی تمام معلوم اشیا کو جان سکتا ہے اور اسکا جاننے والا کوئی نہیں ہے۔ وہ معلوم و بے معلوم دونوں سے الگ گیان سروپ ہو۔

آٹا خود جاتی یعنی پرکاشاں گیان سروپ ہے۔ اسکا گیان کسی سے مستعار نہیں لیا گیا ہے۔ چنانچہ شریوں سے پہلے بھی پرکاشاں رہتا ہے۔ اور شری ہونے کے بعد اسی پرکاشاں کے سہارے سے ہر شے پرکاشاں ہے۔ یعنی جیسا جیسا

سنگلیک وہ کرتا جاتا ہے۔ چیزیں مہیا ہوتی جاتی ہیں۔ اسی کے ذریعے یہ دنیا نظر آ رہی ہے۔ آٹا ہی سے سب کو جانا جاتا ہے۔ پس کسی ذریعے یعنی اندر یہ یا من وغیرہ سے آٹا کو نہیں جان سکتے۔ بھلا جاننے والے کو کس سے

جانا جائے۔ کیونکہ گیان کے سادھن یعنی اندر یہ اور من ایسی اشیا کا ہی گیان کہہ سکتے ہیں جو جاننے لائق ہیں یعنی اذی چیزیں۔ گیان سروپ آٹا ان کا بٹنے نہیں ہو سکتا۔ آٹا تمام چیزوں کو جانتا ہے اُسے کوئی نہیں جان سکتا۔ وہ ان دونوں

طرح کی چیزوں سے علیحدہ ہے جن کا علم ہو گیا ہے یا جو ہنوز علم میں نہیں آئیں۔ اور اس کا سروپ گیان ہے۔ چنانچہ بیرونی و اندرونی دونوں

طرح کی چیزوں سے علیحدہ ہے جن کا علم ہو گیا ہے یا جو ہنوز علم میں نہیں آئیں۔ اور اس کا سروپ گیان ہے۔ چنانچہ بیرونی و اندرونی دونوں

طرح کی چیزوں سے علیحدہ شے ہے جن کا علم ہو گیا ہے یا جو ہنوز علم میں نہیں آئیں اور اسکی ماہیت فوری ہو۔ چنانچہ بیرونی و اندرونی دونوں طرح چیزوں کے گیان میں آتما کا ماننا لازماًت میں سے ہے۔ جو ایسا نہیں مانتا۔ اسکا مذاق اڑاتے ہیں :-
۱۹۔ چیز کے گیان ہونے پر جس انسان صورت مٹی کے ڈھیر کو آتما کا انو بھو نہیں ہوتا۔ اُسے شاستر سمجھائے تو کیا خاک سمجھائے :-

۲۰۔ یہ کہنا کہ گیان کو میں نے جانا نہیں۔ جانا ابھی باقی ہے یا پس ہی لغو بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میرے منہ میں زبان نہیں ہے :-

۲۱۔ دنیا میں جس جس شے کا گیان ہو۔ اُس اُس شے سے قطع نظر کر دو تو محض گیان رہ جائیگا۔ یہی برہم ہے۔ اور یہی خیال برہم کا نشیجہ ہے :-

کسی شے مثلاً گھڑے کے گیان میں دو چیزیں ہیں۔ ایک تو نام و صورت والی چیز گھڑا دو سرے گیان جس میں یہ چیز نقشہ خواب کی طرح طلوع ہوئی ہے۔ پس اگر کوئی کہے کہ میں نے گیان کو نہیں جانا۔ تو اُس کی حاققت ہے۔ گیان تو دبدرم اور اک کے ہر عمل میں موجود ہے۔ یہ کہنا کہ میں نے گیان کو نہیں جانا۔ سی طرح کی بیوقوفی کی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میرے منہ میں زبان نہیں ہے۔ بھلا زبان نہیں ہے تو بولتا کیونکر ہے۔ سی طرح گیان کو میں جانا تو گھڑے کا گیان بھلا کیونکر ہوتا۔ پس جس جس چیز کا گیان ہو اس میں سے نام و صورت کے نقشے حک کر دو۔ تو محض گیان رہ جائیگا۔ یہی برہم یا آتما ہے۔ اور یہی نشیجہ برہم گیان کہلاتا ہے۔

یہ رمز چاکر اب آچار یہ اپنے آپے یا ناانیت سے آتما کی حقیقی کا ثبوت دینے میں اپنے آپے میں تو کسی کو کچھ جھگڑا نہیں ہوتا۔ اور ہر دو بھلا کس کس سا تھا

۲۲۔ اپنا ناش دیوانگی یا وہم کی حالت کے علاوہ کوئی پست نہ نہیں کیا کرتا۔ اسی واسطے یہ شرتی اپنے کو است ماننے والے کے مت میں

بادہ کا نقص کھاتی ہے ۛ

۲۴۔ جو اپنے آپ کو استانتا ہے وہ خود است ہو جاتا ہے۔ پس اپنے آپ کو لگ جانے لایق نہیں مانتے تو ہست لغزور ماننا چاہیگا

۲۵۔ اگر پوچھو کہ میں اپنے آپ ایسا ہوں یا ویسا تو یہاں ایسا ویسا پن کچھ نہیں ہے۔ بلکہ سروپ وہ ہے جسے نہ ایسا کہہ سکتے ہیں ویسا

۲۶۔ ایسا پن اندریوں کا بٹہ ہے۔ ویسا پن اہر وکش گیان ہے۔ مگر ہستی یعنی عالم اندریوں کا بٹہ نہیں ہو سکتا اور اپنا آپا ہر وکش گیان کا ہ

پنے آپے یعنی میں ہوں میں کو کسی کو کی طرح کا شک و شبہ نہیں ہوا کرتا۔ ہو گا تو اپنے آپے کے ساتھ ہی ہو گا۔ یعنی آپا جوں کا توں برقرار رہا۔ ہاں آدمی دیوتا ہی ہو۔ ہور کہے کہ میں است ہوں۔ تو دوسری بات ہے۔ یہاں بھی بجائے ست آتما

کے وہ اپنے آپ کو است کہہ رہا ہے۔ گو یا اسنے اپنا نام چلی دیا ہے۔ بات جی سہی۔ یہی شرفی کا مطلب ہے۔ نتیجہ یہ نکلا۔ مگر آدمی اگر آپ کو جانے لایق نہ مانے تو بھی اس کو یہ ضرور ماننا پڑے گا کہ میں ہست ہوں۔ اپنا مانش کوئی خیال میں نہیں لاسکتا۔ سو چوادر پھر سو چو کہ تم نہیں سہے۔ اور اس خیال کو ناممکن پاؤ گے۔ پس تم ہو اور ضرور ہو۔ رہا یہ سوال کہ کیا ہو۔ ایسے ہو یا ویسے ہو۔ سو یہ ایسا ایسا

ہاں آتما میں ہے نہیں۔ کیونکہ ایسا اس چیز کو کہا جاسکتا ہے جو اندر یہ گیان کا ریشہ ہے۔ مگر آتما اندریوں کے گیان میں نہیں آسکتا۔ اور ویسا اس چیز کو کہا جاسکتا ہے جو ہر وکش گیان کا ریشہ ہے مگر اپنے آپے کا گیان سب کو اہر وکش ہے پس تم جو ہو سو ہو۔ سروپ میں ایسے ویسے کا سوال ہی نہیں آٹھ سکتا۔ کیونکہ وہ تمام صفات محدودیت اور شرط و غیرہ سے معرا ہے ۛ

تیسری فصل - برہم سچہ امانت ہے

اور آتما کی ہستی کا ثبوت دیا گیا اور بتایا گیا کہ آتما گیان سروپ اور غیر زانی ہے۔
اس فصل میں آچار یہ برہم کو ست چت اور امانت روپ ثابت کرتے ہیں۔
اگلے فصل میں آتما اور برہم کی یکسانی بتائیں گے۔

۲۸۔ آتما کو جانا نہیں جانا مگر اپروکش ہے اور اسی واسطے سویم جتی ہے۔ برہم کی تعریف شرقی یہ دیتی ہے کہ ست گیان اور امانت ہے۔
آتما میزگرہ سی جڑ چیزوں کی طرح اگرچہ گیان کا بیٹہ نہیں ہے۔ مگر آتما ہونے کی وجہ سے ہی سب کو اپروکش ہے کہ میں ہوں اسی وجہ سے وہ سویم جتی یعنی ذات لوری ہے۔ یہ آتما کا حال ہوا۔ برہم کی نسبت شرقی کہتی ہے کہ وہ ست یعنی ذات حق ہے۔ گیان یعنی ذات لوری ہے۔ اور امانت یعنی ذات تیر محدود ہے۔ انہیں تینوں باتوں کو ثابت کرتے ہیں۔ اول ست کو لیتے ہیں۔

۲۹۔ ست کے معنی ہیں جگت کے ساکشی کا ناش سے بری ہونا۔
کیونکہ ناش کا ساکشی ہونا ضروری ہے بے ساکشی ناش سیتا رہی نہیں ہو سکتا۔
۳۰۔ جس طرح تمام شکل و صورت والی چیزوں کے ناش ہو جانے پر صرف آکاش رہ جاتا ہے۔ اسی طرح سب کے ناش ہو جانے پر جو باقی رہتا ہے وہ ست یہ ہم ہے۔

۳۱۔ اگر کہو کہ سب کے ناش پر کچھ بھی نہ رہیگا تو یہی کچھ بھی نہ ہی برہم ہے۔ صرف لفظوں کا فرق ہے۔ برہم بے ناش ہے۔

۲۔ اسی واسطے سب ناش ہونے والی چیزوں کا ناش دکھا کر شرقي

یہ کہہ کر اسے باقی رکھتی ہے کہ نیتی نیتی یعنی برہم یہ بھی نہیں ہے وہ بھی نہیں ہے

۳۔ ”یہ“ اور ”وہ“ میں تمام ناش ہونے والی چیزیں شامل ہیں۔ ان کی

خبر جو آتا یا برہم ہے وہ ناش سے مترا و مترا ہے ۛ

ست یعنی ست کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کا جو ساکتی یا ناظر ہے اس کا ناش

نہیں ہے۔ بھلا کیا وجہ۔ یہ کہ اس ناش کا کوئی دیکھنے والا ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو

ناش سیدھا ہی نہیں ہو سکتا۔ پس ماننا پڑتا ہے کہ ناش کا ساکتی ضرور ہے

یہی ست روپ برہم ہے۔ مثلاً دیکھو کہ شکل و صورت والی کوئی شے نہ ہے

تو صرف آکاش ہی اس کا نش رہ جائیگا۔ اسی طرح سب چیزیں جن میں آکاش بھی

شامل ہے نہ رہیں۔ تو اس ناش کا دیکھنے والا جو ہے گا وہی برہم ہے۔ اگر

کہو کہ سب کے ناش جو جانے پر کچھ بھی نہ رہیگا۔ تو یہی کچھ بھی نہ برہم ٹھہریگا۔

صرف لفظوں کا ہیر پھیر ہے۔ ناش کا دیکھنے والا گیان سروپ برہم ناش سے مترا

جوں کا توں رہیگا۔ اسی واسطے سب چیزوں کا ناش دکھا کر شرقي برہم کے متعلق

یہ کہتی ہے کہ نیتی نیتی۔ یعنی برہم یہ شے بھی نہیں ہے وہ بھی نہیں ہے۔ اس ”یہ“

اور ”وہ“ میں تمام ناش ہونے والی چیزیں شامل ہیں۔ آتا یا برہم میں یہ اور وہ کا

داخل نہیں ہے۔ اس واسطے اسے ناش بھی نہیں ہے۔ برہم کو ست سیدھا

کر کے اب گیان روپ ثابت کرتے ہیں ۛ

۴۔ برہم کو ست ثابت کیا گیا۔ گیان سروپ ہونا پہلے ہی ان جملوں سے

ثابت ہو چکا ہے کہ وہ خود انہو روپ ہے ۛ

برہم یا آتا گیان سروپ ہونا شرح و بط کے ساتھ دوسری فصل میں ثابت ہو چکا

ہے۔ ان دلائل کا یہاں اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے چنانچہ غیر محدودین کا مضمون آگے پیش

۳۵۔ برہم میں تین طرح کی غیر محدودیت ہے۔ ویسا ایک ہونے کی وجہ سے مکان۔
دوامی ہونے کی وجہ سے زمان۔ اور سرو آتما ہونے کی وجہ سے شے سے
وہ محدود نہیں ہے۔

۳۶۔ زمان و مکان اور اشیا سب مایا نے مقہم کی ہیں۔ اس واسطے زمان و
مکان اور اشیا سے برہم محدود نہیں ہو سکتا۔

برہم غیر محدود اسلئے ہے کہ زمانی و مکانی و اشائی تینوں طرح کی محدودیت سے معرا ہے۔
زمان سے محدود وہ شے ہوتی ہے کہ ایک وقت میں ہے دوسرے وقت میں
نہیں۔ مکان سے وہ جو ایک جگہ ہے دوسری جگہ نہیں۔ اشیا سے وہ کہ دوسری
شے اسے محدود کرے۔ مثلاً ہاتھی گھوڑا نہیں ہے۔ چونکہ تینوں قسم کی محدودیت
محض نقشہ و خواب کی طرح کلیت یا مقہم ہے۔ اس واسطے برہم اس سے محدود نہیں
ہو سکتا۔ بلکہ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی وہ سرو ویسا پاک۔ نتیجہ یعنی دوامی
اور سرو اتم روپ ہے۔ یہ مضمون شرح و بسط کے ساتھ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

چوتھی فصل - آتما اور برہم ایک ہیں

۳۷۔ برہم کو سب جہت اور انت بتایا گیا۔ اس فصل میں اجاریہ یہ دکھانے ہیں۔
کہ آدمی کا آتما یہی سچا انت برہم ہے اور یہ تمیز پانچ گوشوں کے پہچاننے سے
برہم پہنچتی ہے۔

۳۸۔ سب جہت اور انت روپ برہم ذات حق ہے۔ اسی میں اپادھیو
فرق سے ایشور اور جیو کی کلپنا میں ہیں۔

۸- کوئی دیوی شکستی ہے جو سب چیزوں کو انتظام میں رکھتی ہے - اور آئندہ

مے کوش سے لگا کر ہر چیز میں چھپی رہتی ہے +

۹- مگر خاص اشیاء کی منتظم یہ شکستی نہ ہو تو سب چیزوں کے خواص خلط

مط ہو کر نظام عالم قائم نہ رہ سکے +

پتہ انسانیت احد برہم ذات حق ہے - اس میں مایا کے سمبندھ سے دو

آباد جیوں کی کلپنا ہوتی ہے - ایک سے جیسا پہلے بتائے ہیں ایشور بھگوان

دوسری سے جیو - یہ مایا شکستی آئندہ کوش سے لگا کر جو نہایت سکشم چیز ہے -

کیونکہ صرف گہری میند میں ہی محوس ہوتا ہے اور کسی طرح نہیں - لہذا کوش جو نہایت

ستھوں ہے ہر چیز میں چھپی رہ کر اسے انتظام میں رکھتی ہے - ایسا نہ کرے تو اس میں

انتظام باہم مخلوط ہو کر نظام عالم قائم نہ رہے - اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مایا تو جڑ ہے -

انتظام کیونکر رکھتی ہے - اس کا جواب یہ ہے +

۱۰- گیان سروپ برہم کا عکس پڑنے سے یہ مایا شکستی جیتن سی ہو جاتی ہے -

اسی شکستی کی آبادی سے برہم ایشور بھوا کی پہنچتا ہے +

۱۱- اور کوشوں کی آبادی سے جیو بھاؤ کو - بعینہ ایسا حال ہے کہ بیٹے

اور پوتے کے لحاظ سے ایک ہی شخص باپ اور دادا دین بھائے +

۱۲- اگر بیٹے پوتے کا لحاظ نہ ہو تو وہ نہ باپ ہے نہ دادا محض آدمی ہے -

اسی طرح شکستی اور کوشوں سے قطع نظر کریں تو نہ ایشور بھوا رہتا ہے نہ

جیو - برہم ہی برہم ہے +

بے شک لایا جڑ ہے - مگر گیان سروپ برہم کے عکس پڑنے سے اس طرح

جیتن سی ہو جاتی ہے جس طرح لوہا آگ میں پڑنے سے آگ کا نام دینے لگتا ہے - ایشور

کی آبادی یہ مایا شکستی ہے - اور جیو کی پانچ کوش - اگر ان آباد جیوں کو نکالیں

تو نہ الشور رہتا ہے نہ جیو۔ ایک برہم ہی برہم اس طرح رہ جاتا ہے جس طرح ایک ہی آدمی بیٹے کے رشتے سے باپ ہے اور پوتے کے رشتے سے دادا۔ ان دونوں رشتوں سے قطع نظر کریں تو وہ نہ باپ نہ بیٹا ہے نہ دادا بلکہ صرف آدمی چھانا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بچا کر کر کے کوششوں کی اُپادھی اپنے آپ میں سے نکال کر دو اور تین برہم روپ ہو۔ چنانچہ کہتے ہیں :

سہم۔ جو اس طرح برہم کو جانتا ہے وہ خود برہم بن جاتا ہے۔ برہم کو

جنم نہیں ہے۔ اس واسطے ایسے گیانی کو بھی پھر جنم نہیں ہوتا :

اس طرح کے معنی ہیں۔ جس طرح اس فصل میں کوششوں کی اُپادھی سے الگ برہم بتلایا گیا ہے آدمی برہم کو جان لیتا ہے تو وہ خود مختصراً بڑھ کر مکلف ہو رہا ہے۔ برہم اپنے آپ کو محسوس کرتا ہے۔ اور مایا کے کارخانے کو جھوٹا نقشہ بر خوب گردانتا ہے۔ ایسے گیانی کو پھر آراگون کا چکر چھنسانے نہیں پاتا :

چوتھا باب

رویت و ویک دوئی کی تمیز

پہلی فصل۔ الشور کی سرشت

آچار یہ برہم بجاو کو پہنچنے کے لئے تین سبیلیں بتا چکے یعنی تمیز حقیقت سے شوروں

من اور بندہ جیساں کے ذریعے سے سادھی پانچ مہا بھوتوں کی تمیز۔ پانچ کو ششوں کی تمیز۔ اب چوتھی تمیز کا بیان شروع کرتے ہیں۔ جو ایشور اور جیو کی سرشٹیوں کی تمیز کا نام پاتی ہے۔

۱۔ دوتی ایشور نے بھی رچی ہے اور جیو نے بھی۔ ان کی تمیز اس غرض سے کی جاتی ہے۔ کہ چھوڑنے کے لاین جو بندہ ہے وہ صاف صاف سمجھ میں آجائے۔

دوتی یعنی عالم کثرت و طرح کا ہے۔ ایک ایشور کا رچا ہوا جگت جو بندہ کا باعث نہیں ہے۔ دوسرا جیو کا رچا ہوا جو بندہ کا باعث ہے۔ ان دونوں کی تمیز اس فصل میں اس غرض سے کی جاتی ہے۔ کہ جس بندہ سے جیو کو چھوڑنا ہے وہ صاف طور پر معلوم ہو جائے کہ کیا ہے۔ پھر اس سے آسانی کے ساتھ خلاصی ممکن ہے۔ چنانچہ اول ایشور کی سرشٹی بیان کرتے ہیں۔ ناظرین کو خیال ہے کہ جگت انادی ہے۔ یہاں کبھی پر لے ہے اور کبھی سرشٹی۔ ایک سلسلہ لا متناہی دریا کے بھاؤ کی طرح جاری ہے۔ اس وقت ہم دنیا کو دیکھ رہے ہیں۔ ایک وقت وہ آئینا کہ یہ نہ رہیگی اور پر لے ہو جائیگی۔ پھر جب جیو بے کرم نہ ہو کریں گے تو ایشور کا سنکپ ہو گا کہ میں سرشٹی رچوں اور ایک سے ایک ہو جاؤں۔ چنانچہ وہ اپنے سنکپ سے جگت اور اس میں رہنے والے جیو کے اجسام بچینگے۔ اسی مضمون کی شریٹیاں مختلف اُنیشدوں میں سے آچاریہ دیتے ہیں۔ یہ ایشور کی سرشٹی کے متعلق ہیں۔ ان مضامین کو شرح و بسط کے ساتھ دیکھنا ہو تو ناظرین میرے اُنیشد ملاحظہ فرمائیں۔

۲۔ شویت ایشور شاکھا والوں کی شرتی ہے۔ کہ مایا کو پرکرتی جانے۔ اور ایلا والے کو ایشور جو خلقت عالم کرتا ہے۔

۳۔ ائٹریہ پشند میں آتا ہے کہ آتما ہی پہلے تھا۔ اسے یہ دیکھا کہ میں خلقت کروں۔ چنانچہ اپنے سنسکلیپ کو کون کو پیدا کیا۔

۴۔ غرض اس آتم روپ پر ہم سے یہ کل کائنات یعنی آکاش ہوا آگ پانی ہر تھوڑی ہنس پتی اناج اور جیووں کے اجسام ظہور میں آئے ہیں شونیت اسٹور اُپنشر میں آتا ہے کہ مایانو پر کرتی یعنی پیدا کرنے والی شے ہے اور ایشور مایا شکتی والا ہے جو ساکن و متحرک تمام عالم کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح رگ وید کے ائٹریہ پشند میں سرشتی کو مایا کا ریب بتایا ہے۔ کہ پہلے یعنی پرلے کے بعد اور سرشتی سے پہلے ایک آتما ہی آتما تھا جس کا دوسرا نام برہم ہے۔ اسے یہ دیکھا یعنی سچا کہ میں لوگوں کو پیدا کروں چنانچہ عناصر خمسہ اور سب چیزیں اپنے سنسکلیپ سے پیدا کیں۔ ان شریوں کو وہاں میں ثابت ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ سرشتی ایشور کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ سرشتی نقشہ خواب کی طرح مایا وی یا جھوٹی ہے۔ اب اور شریاں لیتے ہیں۔

۵۔ یجروید کے ائٹریہ پشند میں آتما ہے کہ ایشور نے اس کا مناس سے کہ میں ایک ہوں ایک ہو جاؤں اور خلقت کروں تپ کر کے تمام جگت پیدا کیا۔

۶۔ سام وید کے چھاند وگیڈ پشند میں آتما ہے کہ یہ سب کچھ پہلے سنت تھا۔ اس نے بہت ہونے کے لئے دیکھا اور آگ پانی اناج اور برہماند وغیرہ پیدا کیا۔

۷۔ اتھرو وید کے منڈک اُپنشر میں آتما ہے کہ جسطرح آگ سے شعلہ پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اکثر شریوں سے جڑ جیتیں سب کچھ پیدا ہوا۔

۸ و ۹۔ برہدارنیک میں آتما ہے کہ کائنات پہلے غیر مشہود تھی۔ اب

نام و صورت سے مشہور کی گئی۔ ہر اٹ وغیرہ میں یہ صاف نظر آتے ہیں۔ ہر اٹ سے لگا کر منو۔ آدمی۔ گائے۔ گھوڑے۔ گدھے۔ بھیر۔ بکری اور چبوتھی تک تمام عالم کثرت ہے یہ

پرے میں جب سب چیزیں مایو بہت ایشور میں لے ہو جاتی ہیں۔ تو سرشتی سے پہلے جیوں کے گرمیوں کی کشش سے ایشور میں یہ کامنا یا سنگلیا بٹھتا ہے کہ میں ایک سے ایک ہو جاؤں اور خلقت عالم کروں۔ چنانچہ وہ تپ کرنا ہے۔ یعنی من سے دھیان کرنا ہے اور جگت رہتا ہے۔ یہ تتر یہ تتر ترقی ہے۔ چھانپا میں لکھا ہے کہ سرشتی سے پہلے ست یعنی ایک مایو بہت ایشور تھا۔ اس نے ایک ہونے کا سنگلیا کیا اور راج یعنی پرشوی اور پانی لگ پیدا کی جس سے یہ برہما بنا۔ بنا۔ یہاں تین عناصر تو بیان کر دئے ہیں کیونکہ سب کو صاف صاف نظر آتے ہیں اور دو ہوا اور آتش جو لطیف ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آتے مفہوم رکھے ہیں۔ منڈک اپنشد میں آتا ہے کہ جسطح آگ سے شعلہ بلند ہوتا ہے اس طرح اکثر یہ تتر یعنی مایو بہت جیتن یا ایشور سے جڑ جیتن سب جگت پیدا ہوتا ہے۔ برہما تیک میں لکھا ہے کہ سرشتی سے پہلے یہ جگت غیر مشہور یعنی ایشور میں لے تھا۔ سرشتی ہونے پر نام و صورت والی چیزیں بنا بنا کر اس نے مشہور کیا۔ یہ چیزیں ہر اٹ سے لگا کر جو سب بڑا جسم ہے جیو ٹی تاک ہیں جو سب چھوٹی چیز ہے۔ اس طرح جگت کی ایشوری سرشتی بنا کر اب آچار یہ یہ بتاتے ہیں کہ جیو کیا مینٹ ۱۰۔ جیوں کے جسم بنا کر ایشور ائی میں داخل ہوا۔ شریاں اس طرح پران کے دھارن کرنے سے جیوں کا ہوتا جاتی ہیں ۱۱۔ وہ عثمان جیتن۔ گوشت شریہ۔ اور اس میں جیتن کا عکس نینوں ملکر جیو کہلاتے ہیں ۱۲

۱۲- ایشور کی مایا میں حیطہ اجسام بنانے کی طاقت ہے اسبطح مودہ کرنے

کی بھی شکتی ہے۔ یہ حیویوں کو موہتی ہے۔

۱۳- اس مودہ سے بے قدرتی کو پہنچ کر جسم میں مقید حیوی فکر و افکار میں

سبتلا رہتا ہے۔ یہ مختصر ایشور کا بنایا ہوا عالم کثرت ہے۔

اجسام تمام مایا کا ریب ہیں۔ اسی واسطے جڑ ہیں۔ یہ جیتن اس وقت ہوتے ہیں۔

جب انہیں اپنے سنگلیپ سے رچ کر جیتن ایشور ان میں داخل ہوتا ہے۔ حیوی

اور جڑ کا فرق یہ ہے کہ حیوی میں پران ہیں اور جڑ میں نہیں۔ اس لئے پران جب

نکل جاتے ہیں تو جسم کو مڑدھکھا جاتا ہے۔ حیویں کا یہ خاصہ علامہ جتا کر

آچار یہ حیوی کا سروپ کھولتے ہیں کہ شدھ جیتن۔ انتہہ کر کے اور انتہہ کر کے جیتن کا

عکس تینوں ملکر حیوی کا نام پاتے ہیں۔ یہ حیوی فکر و افکار اور رنج و غم سے ڈکھ

اٹھاتے رہتے ہیں۔ بھلا کیوں۔ اس واسطے کہ جسم میں مقید رہتے ہیں۔ کرم

کرتے ہیں اور اپنی سکہ پھل سیکھ ڈکھ سے خلاصی نہیں پاتے حقیقت میں ہر حیوی

شدھ برہم ہے۔ مگر مایا سے موہا کر اپنے آپ کو الیگ الہ شکتی مانتا ہے

اور ڈکھ پر ڈکھ اٹھاتا ہے۔ مایا میں حیطہ جگت رچنے کی قابلیت ہے۔ اسبطح

موہنے کی بھی ہے۔ حیوی انسانی کال سے مودہ میں پھنسے ہوئے ہیں۔ یہ تمام ایشور سرشی

دوسری فصل - حیوی سرشی

ایشور کی عالم کبیر کی سرشی تمام دکھال بتا کر اب آچار یہ حیوی سرشی سات غذاؤں کے

تلاش سے بتاتے ہیں۔ یہ سات غذاؤں کا مضمون برہارینک اپنٹہ میں

آتا ہے۔ دیکھو سادھو بابت جون ۱۶ ۱۹۶۲ء

۱۴- برہمارہ نیک اپنشد کے سات ات نامی برہمن میں جیو کے عالم کثرت کی سرشتی بیان کی گئی ہے۔ یہ سات اناج گیان اور کرم سے باپ نے پیدا کئے ہیں۔

۱۵- ایک فانیوں کو دیا۔ دو دیوتاؤں کو۔ چوتھا خانہ بدوں کو۔ اور باقی تین اپنے لئے رکھے۔

۱۶- گھٹیل وغیرہ۔ درشل اور پورن ماسی کے گیکہ۔ دوہو اور من بانی پران سات اناج ہیں۔

۱۷- اگرچہ انہیں مہیت کے لحاظ سے ایشور نے پیدا کیا ہے۔ مگر گیان اور کرم کے پہلو سے نظر سے جیو نے اناج بنایا ہے۔

۱۸- پس یہ اس طرح ایشور کے بنائے ہوئے اور جیو کے بھوک ہیں۔ جس طرح عورت کو باپ پیدا کرتا ہے اور خاوند بھوکتا ہے۔

سات چیزیں جنہیں جیو اپنی غذا مانتا ہے۔ گیان اور کرم سے باپ یعنی خالق جیو نے بچے ہیں۔ گیان سے مراد ہے دیوتاؤں کا گیان جس کے ساتھ گیکہ کرم کیا جائے تو زیادہ پھل دیتا ہے۔ کرم کے معنی ہیں اس گیان سے خالی گیکہ۔ جیو دونوں طرح کے گیکہ کرتا ہے اور ان کے پھل میں اُسے بھوک ملے ہیں۔ یہی جیو کا سات اناجوں کا پیدا کرنا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔ ایک تو گیکہوں کا پھل وغیرہ ہیں جنہیں آدمی کھاتے ہیں۔ دوسری اور تیسری غذا دیوتاؤں کے متعلق ہے یعنی اداوس اور پورن ماسی کے گیکہ۔ چوتھی غذا وہ ہے جو انسان و حیوان سب کے لئے ہے۔ پانچویں چھٹی اور ساتویں غذا امن بانی اور پران ہیں جنہیں آدمی خاص کر اپنی مانتا ہے۔ کیونکہ ان سے خود کام لیتا ہے۔ یہ

سات غذا میں جیو کی رچی ہوئی ہیں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جیو نے انہیں کہاں بنایا ہے۔ بنایا تو ایشور نے ہے۔ بے شک ان ساتوں چیزوں کو ایشور نے پیدا کیا ہے۔ مگر یہ خیال جیو کی رچا ہے کہ یہ غذائیں ہیں اور میرے بھوک کے واسطے ہیں۔ اس واسطے انہیں جیو کی رچا کہا گیا ہے۔ ہر چیز سیلا ایشور نے کی ہے اور اسکو بھوگتا جیو ہے۔ اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں کہ عورت کو گو باب پیدا کرتا ہے مگر وہ بھوگ میں خاوند یعنی دوسرے شخص کے آتی ہے۔ ایشور اور جیو سرشٹی کا یہی فرق بھی ہے۔

۱۹۔ مایا برتی سے ایشور کا سنکلیپ خلقت سے کا با عشتیڑ طاہر۔ اور

من کی برتی سے جیو کا سنکلیپ بھوگنے کا با عشتیڑ طاہر ہے۔

۲۰۔ ایشور کی پیدا کی ہوئی چیزیں مثلاً جواہرات ایک حالت میں رہتی ہیں۔ بھوگ کے پہلوئے نظر سے منوں کی برتیاں چونکہ

مختلف ہوتی ہیں اس واسطے بھوگ طرح طرح کے ہوتے ہیں۔

۲۱۔ ایک کہ جواہر ملنے سے خوشی ہوتی ہے۔ دوسرے کہ نہ ملنے سے غصہ آتا ہے۔ بیراگ والا آدمی دیکھ کر نہ خوش ہوتا ہے نہ غصہ لگتا۔

۲۲۔ غرض پیارا ہونا۔ نہ پیارا ہونا۔ اور بے پرواہی ہونی تین اوصاف جو جواہر میں کلپنا کئے گئے ہیں وہ جیو کی سرشٹی ہیں جن تینوں

میں ایشور کے پیدا کئے ہوئے جواہر کا سروپ عام ہے۔

چیز پیدا کرتا ہے ایشور۔ بھلا کس طرح مایا سے اور اس مایا میں اپنی سنکلیپ ہے۔ یہ

ایشور سرشٹی ہے۔ جیو سے بھوگ مان کر اس میں من و مانی کرتا ہے۔ یہ گویا

ایشور سرشٹی میں اپنا دخل کر کے اُسے اپنی سرشٹی بنانا ہے۔ ایشور کی رچی

ہوئی چیز ایک حالت میں رہتی ہے۔ مختلف جیو مختلف کلپنا میں کر کے اسی ایک

چیز کو طرح طرح کی بنایتے ہیں۔ مثلاً فرض کر کہ موتی ایشور نے بنایا ہے۔ یہ ایک چیز ہے اور سدا ایک ہی حالت میں رہتا ہے۔ مگر ایک جیو اسے لیکر خوش ہوتا ہے۔ دوسرے کو چونکہ ملک نہیں وہ خفا ہوتا ہے۔ تیسرا سنیاسی اسی کو بے پروائی سے دیکھتا ہے۔ یہ خوش ہونا خفا ہونا اور بے پروائی برتنا تینوں کلپنا میں جیو کی رچی ہوئی ہیں۔ ایشور کی سرشی صرف وہ موتی ہے جو ان تینوں میں عام یعنی ذلوگت ہے۔ اسی کی توضیح ایک اور مثال سے کرتے ہیں :-

۲۳۔ بیوی بہن نند ماں وغیرہ مختلف رشتوں کے تعلق سے ایک

ہی عورت میں طرح طرح کا فرق ہوتا ہے۔ سروپ ہی ایک رہتا ہے

۲۴۔ اس پر اعتراض اٹھتا ہے کہ گیلانوں میں فرق ہوا کرے۔ نام صورت

والی عورت تو وہی ایک ہے۔ جیو اپنی کلپنا کوں سے اس کے جسم میں تو کچھ فرق پیدا نہیں کر دیتے :-

۲۵۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غلطی پر ہو۔ گوشت کی عورت علیحدہ شے

ہے اور خیالی عورت علیحدہ۔ گوشت والی میں فرق نہ ہونے پر بھی خیالی

عورت میں فرق ہیں :-

دیکھو عورت ایک ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا فرق کبھی راہ نہیں پاتا۔ مگر خاوند

اسے بیوی سمجھتا ہے۔ بھائی بہن جانتا ہے۔ بھائی کی بیوی نند کہتی ہے۔ بیٹا

ماں بناتا ہے۔ یعنی ان کے ذہنوں میں اسی ایک عورت کے متعلق طرح طرح کے

خیالات ہیں۔ اس پر اعتراض کہتا ہے۔ کہ ان کے خیالات مختلف پڑے ہوا کریں۔ اس

ایک عورت کے جسم میں تو ان سے کچھ فرق راہ نہیں پاتا۔ پھر جیو کی سرشی کیا ہوئی۔

آچار یہ خراب دیتے ہیں کہ گوشت و پلو سنت کی عورت جدا شے ہے۔ اور مختلف

رشتہ داروں کی ذہنی عورت تو اپنے اپنے دل میں ہر رشتہ دار نے جدا جدا انداز کی ہے :-

۲۶۔ اگر یہ اعتراض کر دو کہ ہم خواب منوراج اور حافظے میں چیز منوئے یا ذہنی ٹیری ہو کر رہے۔ بیداری میں پرمان کے معلومات بھلا خیالی کیونکہ ہو سکتے ہیں ؟

۲۷۔ تو ہمارا جواب ہے کہ پرمان کا عمل ہونے پر معلوم کے تعلق سے پیشے کی جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ ذہنی ہی ہوتی ہے۔

یہی بات بھاشیہ کار اور بازنگ کار نے کہی ہے ؟

۲۸۔ جس طرح تانبہ پگھلا کر سانچے میں ڈالا جائے تو پختہ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح جیت بھی چیز کی شکل وغیرہ لپٹ کر ہی صورت اختیار کرتا ہے ؟

۲۹۔ یا چیز کا یہ کاش کرنے والی روشنی جس طرح چیز کی شکل اختیار کرتی ہے۔ اسی طرح پیشے کی پیکاش کرنے والی روشنی پیشے کی صورت اختیار کرتی ہے ؟

اور پتہ یا گیا کہ ہر ایک رشتہ دار نے اپنے اپنے ذہن میں جدا جدا عورت بنا رکھی ہے۔ مقررہ کہتا ہے کہ عورت کو ذہنی یا خیالی تو اس وقت تسلیم کیا جائے۔ جب ہمیں سنی کے سانچ کی طرح کا وہم ہو۔ یا ہم خواب یا منوراج کے نظارے دیکھ رہے ہوں۔ یا حافظے سے کام لیکر سن میں عورت کی تصویر کھڑی کر رہے ہوں۔ عالم بیداری میں پرمان یعنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔ پس عورت کو ذہنی یا خیالی کیونکہ کہا جاسکتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ باہر جو اشیاء کی بنائی ہوئی عورت کھڑی ہے۔ اُسے تو ہم نہیں نہیں تھاتے۔ مگر آنکھ اُس پر گئی ہے اور ہمارے سن میں جو عورت کی صورت یا علم پیدا ہوتا ہے۔ اُسے ذہنی ماننا پڑتا ہے۔ کیونکہ وہ علم ہمارے سامنے ہے۔ یہی بات جگمگاتے ہوئے پادشہ شری شکر آچاریہ نے بھی ہے۔ جنہوں نے بہم سوئے اور اُپنشدوں پر بھاشیہ لکھے ہیں اور یہی شری

سُرسٹھو رآچار یہ نے مانا ہے جنہوں نے انہیں مضامین کو عام فہم شلوکوں میں منظم کیا ہے اور جنہیں باز تک کار کا نام دیا جاتا ہے۔ عورت کے ذہنی ہونے کی توضیح دو مثالوں سے کرتے ہیں کہ جس طرح انبیا پگھلا کر سانپے میں ڈالا جائے تو برتن کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یا رویشی جن چیز پر پڑتی ہے اسی کی صورت ہو جاتی ہے۔ اس طرح انتہہ کرن کی برتی جس نے یہ پیشگی۔ اسی شے کی صورت بن جائیگی۔ چونکہ انتہہ کرن ہمارے اندر ہے۔ اس واسطے یہ شکل اندرونی یا ذہنی ہوگی۔ یہی ذہنی شکلیں اور ان کے تعلقات جیو کی سرسٹھی کہلاتے ہیں۔ نیچے سُرسٹھو رآچار یہ کا شلوک دے کر اس سے نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

۱۔ پرماتما سے پرماتما سیدھ ہوتا ہے۔ پرماتما میں شے کی صورت بھٹی

ہے۔ اور وہ پرماتما شے سے تعلق پاکر شے کی سی صورت اختیار کرتا ہے۔

۲۔ اس طرح شے وہ ہیں مٹی کا گھڑا اور ذہنی گھڑا اور۔ مٹی کا گھڑا پرماتما کا شے ہوتا ہے اور ذہنی گھڑا اس گشتی بھاسیہ۔

انتہہ کرن ستوگن کا کاریہ ہونے کی وجہ سے مصفا ہے۔ اس میں چتین کا عکس چھتا ہے تو اسے پرماتما گیا گیا کہ عکس کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ انتہہ کرن آگکھ وغیرہ اندریوں کے ذریعے سے باہر جا کر سیٹیوں پر لپٹتا ہے تو پرماتما کا نام پرماتما ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ پرماتما سے پرماتما نکلا اور وہ پرماتما شے تک گیا۔ وہاں شے سے تعلق پاکر اس پر لپٹا۔ تو ظاہر ہے کہ جو شے کی صورت ہے یہی اختیار بھی کر گیا۔ اس پرماتما میں شے یوں نمودار ہو گا جیسے وہ اب کی صورت نمودار ہو کر رہی ہے۔ یہ منوئے یعنی ذہنی نہیں تو اور کیا ہے۔ پس شے دو طرح ایک تو بیرونی مٹی کا گھڑا جو ایشور کا بنایا ہوا ہے اور جس پر پرماتما جا کر اپنا عمل کرتا ہے

اور دوسرا ذہنی گھڑا جس کی شکل ہمارے اندر رہتی ہے۔ اس کو ساکشی پرکاشنا ہے۔ یہ منوئے ہے ب

تیسری فصل جیو سٹری بندھ کا باعث ہے

دو طرح کی سٹری بنائی گئی۔ جیو کی بنائی ہوئی اور ایشور کی بنائی ہوئی۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ ان دونوں میں سے بندھ کا باعث کونسی ہے۔ اسکا جواب آچار یہ یہ دیتے ہیں :

۲۔ دیکھ دیکھ کے ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے جیو کی سٹری بندھ کا باعث ہے۔ ہوتی ہے تو دیکھ دیکھ ہوتا ہے۔ نہیں ہوتی ہے تو نہیں ہوتا۔ ۳۔ بیرونی اشیانہ ہوں جیسے خواب میں۔ تو بھی آدمی باندھا جاتا ہے۔

اور دونوں مثلاً سادھی یا سٹینی میں تو بھی نہیں باندھا جاتا ہے :

۴۔ جب طرح کسی کا لڑکا دور دراز مقام پر سفر میں ہو۔ اور باوجودیکہ زندہ ہو مگر دھوکہ باز کی خبر رسائی سے باپ اسے مردہ سمجھ کر روتا ہے : ۵۔ اس کے برعکس اگر مر گیا ہو اور باپ کو خبر نہ ہو تو وہ نہیں روتا۔

اسی طرح جیو کو بندھ میں پھنسانے والی چیز من کا جگت ہے ب

بندھ کا باعث وہ جگت ہے جو جیو نے اپنے من میں رچ رکھا ہے۔ بھلا کیونکر اس طرح کہ یہ منوئے جگت ہوتا ہے تو دیکھ دیکھ بھی ہوتا ہے اور اگر نہیں ہوتا تو دیکھ دیکھ بھی نہیں ہوتا۔ ایشور کا جگت دیکھ کا باعث نہیں ہے کیا وجہ کہ وہ خواب میں ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا ہے تو بھی ہمارے من کی رچی ہوئی کائنات خواب

میں بندھ میں مبتلا رکھتی ہے۔ اور ہماری سادھی یا سستی کی حالت میں گواہر
ایشور کا جگت موجود رہتا ہے مگر میں سکھ دکھ نہیں پہنچاتا۔ مثال سے یوں
سمجھ لو کہ کسی شخص کا لڑکا دور دراز مقام پر زندہ و سلامت ہے۔ مگر کوئی دھوکہ
باز آدمی باپ سے آکر اس کے باپ سے یہ کہے کہ تمہارا لڑکا مر گیا تو وہ رونے
پہننے لگیگا۔ اور اگر لڑکا حقیقت میں مر گیا ہے مگر باپ کو اس کے مرنے کی اطلاع
نہیں ہے تو اس سے کچھ سوچ و غم نہ ہوگا۔ یہاں ایشور کی سرشی لڑکا ہے۔ باپ
سکھ دکھ اس سے وابستہ نہیں بلکہ اس کے حوٹے یا جینے کی جو کلینا وہ اپنے
منوے جگت میں کرتا ہے اس سے متعلق ہے۔ اس پر اعتراض اٹھنا ہے
اور آچار یہ اس کا جواب دیتے ہیں بد

۴۔ اس طرح تو اشیاء بیرونی بے فائدہ ٹھہرنی لگیں واد
ماننا پڑے گا۔ نہیں۔ منوے صورتیں بنانے کے لئے اشیاء
بیرونی کی ضرورت رہیگی بد

۵۔ یا اشیاء بیرونی بے فائدہ بھی رہیں۔ ہم انہیں ہٹا نہیں
سکتے۔ ان کا قیام فائدے کے تابع نہیں۔ پرمان کا تابع ہے بد

جب بندھ کا کارن ہمارے من کی سرشی ٹھہری تو ایشور کی سرشی بیفایہ
رہی۔ اور ہم گمیان وادی بو دھ بن گئے۔ جو کہتے ہیں کہ جگت من سے ہی اٹھنا
ہے اور من میں ہی لئے ہو جاتا ہے۔ نہیں بات یوں نہیں ہے۔ بلکہ من کی سرشی
بہتی ہی بیرونی ایشور سرشی کی چیزوں کی ذہنی صورتوں سے ہے۔ اگر بیرونی چیزیں
ہی نہیں مانو گے تو ذہنی صورتیں آئینگی کہاں سے۔ اس واسطے ایشور کی سرشی
بے فائدہ نہیں ہے۔ معترض دس پر یہ کہتا ہے کہ ذہنی صورتیں بیرونی دنیا
کی چیزوں کی محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ من کے سکھ دکھ انہیں خواب کی طرح چھو سکتے ہیں۔

اس واسطے ایشر شرعی بے فائدہ ہی ٹھہرتی ہے۔ آپا یہ جواب دیتے ہیں کہ بنیاد رہے۔ مگر ہم اسے نظر کے سامنے سے ہٹاؤ نہیں سکتے۔ کیونکہ پرمان بندھ ہے۔ بانایدہ و بے فائدہ کمال حاصل ہوا ہی کیوں اٹھایا۔ اب اور عرض کر لیتے ہیں ۳۸۔ اگر منوے شرعی بندھ کا باعث ہے تو اپنی ضد سے شانت

ہو جائیگی۔ اسلئے یوگ کرنا چاہئے۔ برہم گیان سے کیا حاصل ہے ۳۹۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وقت کے وقت تو یوگ سے دوئی کی شناختی ہو سکتی ہے۔ مگر ویدانت کی منادی ہے کہ آئندہ جنموں کا ماش برہم گیان کے بغیر نامکن ہے ۴۰

بندھ کا باعث منوے شرعی ہے تو اپنی ضد یعنی من کی برقیوں کے روکنے سے بندھ رفع ہو جانا چاہیے۔ پس ضرورت یوگ کی ہے جس میں من کی برتنیکا بندھ کیا جاتا ہے۔ نہ کہ برہم گیان کی۔ آپا یہ اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وقت کے وقت یعنی جب تک سادھی لگی رہیگی۔ بے شک من کی کلپنا کی ہوئی دوئی بندھ کا باعث نہ بنیگی۔ مگر جہاں سادھی سے اٹھان ہوا۔ اور بندھ میں کما توں موجود رہیگا۔ پس اگر آئندہ جنموں کے بندھ سے چھوٹنا چاہتے ہو۔ تو برہم گیان ہی کا سہارا ڈھونڈھو۔ شرعی کی منادی ہے کہ "ایک برہم ہی کو جان کر آدمی موت سے چھوٹتا ہے۔ یوگش کا اور کوئی راستہ نہیں ہے" اب اور اعتراض کو لیتے اور اس کا جواب دیتے ہیں ۴۱

۴۱۔ ایشر کی شرعی کو غائب نہ ہو۔ مگر اُس کو متقیبا سمجھنے سے وحدہ

وجود کو ماننے والے بے دوئی برہم کے گیان پر پہنچ سکتے ہیں ۴۲

۴۲۔ پرلے میں اگرچہ ایشر شرعی لے ہو جاتی ہے۔ مگر چونکہ گوروا اور

شانتہ نہیں ہوتے۔ اس لئے متضاد دوئی کہ نہ ہونے پر بھی

برہم گیان نہیں ہو سکتا۔

۲۔ ایشور کار چاہو کار خانہ دوئی گیان کا بنا دھک نہیں ماسدھک ہے۔

چونکہ اسے ہٹا نہیں سکتے اس لئے سو رہے۔ کیوں اسکی پرخاش کرتے ہو؟

معرض کہتا ہے کہ موکش کے معنی ہیں دوئی کا نہ رہنا۔ اگر منو نے سرشی نہیں بھی رہی

تو بھی ایشور سرشی رہی اور دوئی پرستہ سابق بنی رہی۔ اس حالت میں موکش

کیسی۔ آچار یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ ایشور کی سرشی بنی رہے۔ یہ موکش کی خارج نہیں

ہو سکتی۔ کیونکہ دوئی کا بالکل مفقود ہو جانا موکش نہیں ہے۔ بلکہ یہ فٹھے ہو جانا ہے کہ

دوئی بٹھیا ہے۔ بٹھیا چیر ذات احد میں دوئی پیدا نہیں کر سکتی۔ پس ایک بے

دوئی برہم کے ماننے والے بٹھیا دوئی کے رہتے ہوئے بھی برہم گیان کو پہنچ سکتے

ہیں۔ جو جو کہ گورو اور شاستر گیان نیے کو موجود ہیں۔ پر لئے کے وقت گ

تلم دوئی لئے ہو جاتی ہے۔ مگر چونکہ گورو اور شاستر نہیں ہوتے۔ اس لئے برہم گیان

کو پہنچنا نامکن ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایشور کار چاہو کار خانہ دوئی گیان

کی ضد نہیں ہے بلکہ اٹا گیان کا وسیلہ ہے۔ چونکہ اسے ہٹا نہیں سکتے۔ اسلئے

رہے۔ اس کی پرخاش نہ کرو۔

چوتھی فصل دیو قسموں کی جو سرشی

اور پرتا یا گیا کہ ایشور سرشی موکش میں حرج نہیں ڈالتی اور جو سرشی بندھ

باعث ہے۔ اب آچار یہ جو سرشی کی قسمیں بیان کرتے ہیں تاکہ انہیں پر

طرح سمجھ کر موکش پانے کے وسیلے آدمی عمل میں لاسکے۔

۴۴۔ جیو کا عالم دوی دو طرح کا ہے۔ شاستر کے مطابق اور شاستر کے خلاف
شاستر کے مطابق والے کو کشف حقیقت ہونے تک اختیار کرنا چاہئے
۴۵۔ شاستر کے مطابق منوئے جگت یہ ہے کہ آدمی آتم روپ برہم کا
بچا کر نہ رہے۔ کشف حقیقت ہونے پر شرفی کا حکم کو پڑھنا چھوڑ دینا چاہئے
جو منوئے جگت بندھ کا باعث ہے وہ دو طرح کا ہے۔ ایک شاستر کی تعلیم کے
مطابق اور دوسرا مخالف۔ اس میں پہلی قسم کو کشف حقیقت یعنی برہم گیان ہونے
تک جاری رکھنا لازم ہے۔ اس کا سروپ یہ بچا کرتے رہنا ہے کہ برہم میں ہوں
ظاہر ہے کہ یہاں پڑھنے مطالعہ کرنے اور سوچنے کی ضرورت ہے۔ یہ مطالعہ
برہم گیان ہونے تک جاری رہنا چاہئے۔ گیان ہو جائے تو شرفی کہتی ہے کہ
پڑھنا چھوڑ دو۔ نیچے شریاں لکھنے میں ہے

۴۵۔ دانا آدمی کو چاہئے کہ کتابیں پڑھ کر۔ بار بار انکی مزاولت کرے۔
اور پرہم تنو یعنی برہم کو جان کر انہیں یوں چھوڑ دے جس طرح کھانا پاک
چکنا ہے تو جلتی لکڑی کو بجھا کر چھوڑ دیتے ہیں

۴۶۔ کتابوں کی مزاولت کر کے گیان گیان کے شالین دانا آدمی کو چاہئے کہ
بعد میں یوں چھوڑ دے جس طرح چاول نکا لکر بھوسے کو چھوڑ دیا کرتے ہیں
۴۷۔ مستقل مزاج آدمی کو لازم ہے کہ برہم کو جان کر اسیں عقل کو قایم کرے۔
بیت سے شاستر نہ پڑھے کیونکہ یہ بانی کا تھکا نا اور عقل کا ناس ہر

۴۸۔ اسی ایک برہم کو جانو اور سب باتیں چھوڑ دو۔ دانا بانی کو میں
روکے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کی شریوں کا مطلب صاف ہے

ان سب شریوں کے معنی کرنے کی ضرورت نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ برہم گیان
کی جو کتابیں پڑھو وہ اس غرض سے پڑھو کہ گیان ہو کر تم پر موکش کا راستہ

کھلے۔ نہ کہ تم کتاب کے کپڑے بنے رہو۔ بحث و مباحثے میں لوگوں کو ہراس کو سب تمہاری علمی لیاقت کی تعریفیں کیا کریں۔ برہم گیان کی کتاب میں پڑھو تو حقیقت کو پہنچو تاکہ من میں شانتی آئے۔ نہ یہ کہ کتابوں کے بن میں رادھ رادھ ہر ہر ہر ہر غرض گیان لیکر کتابوں کو طاق پر اٹھا کر رکھ دو۔ ورنہ العلم حجاب والا کر کا مسئلہ تم پر صادق آئیگا۔ یہ شاستر کے مطابق منوئے جگت ہوگا۔ اب شاستر کے مخالف منوئے جگت کو لیتے ہیں بد۔

۴۹۔ شاستر کے مخالف منوئے جگت بھی دو طرح کا ہے۔ تیز اور سدا۔

کام کرو وہ وغیرہ تیز میں داخل ہیں۔ منوراج منہ سے میں بد۔

۵۰۔ ان دونوں کو گیان شروع کرنے سے پیشتر ہی چھوڑنا چاہئے تاکہ گیان لے سکو۔ شتم اور سدا دھان کو اسی وجہ سے سادھنوں میں لیا گیا ہے بد۔

۵۱۔ گیان ہونے کے بعد میں بھی انہیں جیون مکتی کی سیدھی کے لئے ترک کرنا ہی لازم ہے۔ کام کرو وہ وغیرہ کلیشوں میں جو مبتلا رہنا ہے۔ اس وجہ سے کہ

شاستر کے مخالف جو منوئے جگت ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تیز اور دوسرا

سدا۔ کام کرو وہ وغیرہ۔ انہماک وغیرہ جنہیں جگوت گیتا میں آسری سمپت باطنیت

شیطان کا نام دیا گیا ہے تیز منوئے جگت میں داخل ہیں۔ اور منوراج یعنی بیٹھے

بیٹھے من میں سلسلہ سے خیالات کا اٹھتے رہنا منوئے جگت میں۔ آچار

کہتے ہیں کہ انہیں ویدانت شروع کرنے سے پیشتر ہی چھوڑ دینا چاہئے۔ وہی وجہ

سے سادھن چیتھے رکھے گئے ہیں۔ شتم دم وغیرہ جگیا سو سے پہلے اسی غرض سے

کرائے جاتے ہیں کہ کام کرو وہ وغیرہ چھوڑیں۔ سدا دھان یعنی کسی کو قلب کی

ہدایت اسی مطلب سے ملی جاتی ہے۔ کہ من میں منوراج کے نقشہ نہ بندھا کریں۔

پھر یہ بھی خیال رہے کہ گیان ہونے کے بعد بھی ان کا ترک ضروری ہے کیونکہ یہ

جیون مکتی میں فصل اندازی کیا کرتے ہیں۔ غرض کیا گیان سے پہلے اور کیا گیان کے بعد دونوں حالتوں میں ہی ان کا ترک کرنا لازم ہے ؟

پانچویں فصل - کام کرودھ وغیرہ کا علاج

جو سرشتی کی دو قسمیں بتا کر اب آچار یہ پہلی قسم یعنی کام کرودھ وغیرہ کے ترک کرنے کو کہتے ہیں ؟

۵۲۔ اگر معترض کہے کہ جیون مکتی نہ ہو۔ میں صرف اس بات سے ہی کہتا رہتا ہوں جو جاؤنگا کہ مجھے پھر جنم نہ ہو۔ تو بھائی مجھے پھر جنم کیوں ہوگا۔ کیونکہ فوسورگ پر صبر کئے بیٹھا ہے ؟

۵۳۔ اس پر اگر کہے کہ فراط و تفریط کے نقص سے سورگ کا خیال تو چھوڑنے لایں ہی ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ تو سخت نقص و اسے کام کرودھ ہی کو کیوں نہیں چھوڑ دیتا ؟

اوپر جو یہ بتایا کہ جیون مکتی کے لئے کام کرودھ وغیرہ چھوڑنے ضروری ہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ مجھے جیون مکتی نہیں چاہئے۔ صرف یہ کہہ سکتی چاہتا ہوں جس سے پھر دنیا میں جنم نہ ہو۔ اس واسطے کام کرودھ وغیرہ نہیں چھوڑوں تو کیا حرج ہے۔ آچار یہ جواب دیتے ہیں کہ تو جو جیون مکتی کو اس غرض سے چھوڑتا ہے کہ اس بلوک کے بھوگ بھوگتا رہے۔ تو یہ کہہ سکتی کا خیال بھی اسی مطلب سے چھوڑنا چاہیگا کہ سورگ کے بھوگ بھوگوں۔ وہاں سے گرم بھوگ ختم ہونے پر کیوں نہ نکالا جائیگا اور تجھے پھر سنسار میں کیونکر جنم نہ ہوگا۔ اس پر

مقرر ہے کہ سب بزرگ کے بھوگوں میں چو نکہ گرم پھل کے مطابق بستی و کمی ضرور ہوتی ہے۔ اس واسطے حسد کی آگ میں جلنے سے چھوٹنے کے لئے ان بستی بھوگوں کا چھوڑنا ہی اچھا ہے۔ تو جو اب یہ ہے کہ پھر ان کی جرطام کرو دھ وغیرہ ہی کو کیوں نہیں چھوڑ دیتا؟

۵۴۔ حقیقت جان کر بھی اگر تو کام کرو دھ وغیرہ کو نہیں چھوڑ سکتا تو تجھ تناسل کا رستہ چھوڑ کر چلنے والے کا آچار بچارتیری مرضی کے مطابق رہے گا۔

۵۵۔ بے دینی برہم کو جان کر اگر یہ حال رہا تو ناپاک چیزوں کو کھانے میں بھلا برہم گیانی ہو سکتے ہیں کیا فرق رہا؟

۵۶۔ گیان سے پہلے تو یہ کام کرو دھ وغیرہ صرف من کے نقص تھے۔

اب گیان یا کر گیانی کے لئے زمانے کی مذمت کا باعث بنے۔ اس جہان کی جتنی تعریف کی جائے تھوڑی ہی ہے۔

۵۷۔ گیانی ہو کر بھڑووں اور سؤروں کے اندر نہ بن۔ بلکہ من کے تمام نقص چھوڑ کر دیوتاؤں کی طرح پوجے لایق بن۔

برہم گیانی ہو کر بھی آدمی کام کرو دھ میں پھنسا رہا تو ظاہر ہے کہ شاستر کا رستہ چھوڑ کر چاہے جس کے ساتھ چاہے جو کھاپی لیا کر لگا اور چاہے جیسے بھوگ بھوگ لیا کرے گا۔ پھر بھلا ایسے شخص میں اور کتنے میں کیا فرق رہا۔ وہ بھی ہر شے کھاپی لیتا ہے۔ یہ گیان کیسا کہ گیانی بتے سے پیشتر تو کام کرو دھ وغیرہ صرف من کے نقص تھے۔ اب جگ ہنسائی اور زمانے کی مذمت کا باعث بن گئے۔ پس گیانی ہو کر آدمی کو گنہوں اور سؤروں کی طرح نہ بتا جائے۔ کہ وہ چاہے جو کچھ کھا لیا کرے۔ نہ رند کی کا بھڑوا بتا چاہے کہ چاہے جو

جو بھوک لیا کرے۔ بلکہ دیوتاؤں کی طرح بوجھنے کے لائق بتا چاہے۔ اس تمام بحث کا نتیجہ نیچے دیتے ہیں :

۸۵۔ کام کر دھ وغیرہ میں نگاہ نقص کرنی ان کے ترک کا باعث ہوتی ہے موکش شاستر میں یہ علاج معروف ہے۔ اس کو ڈھونڈو اور خوش رہ : یہاں سوال اٹھتا ہے کہ ان کام کر دھ وغیرہ کو چھوڑیں کیونکہ۔ جواب یہ ہے کہ موکش شاستر یعنی دیوانت جسطرح بتاتا ہے۔ انہیں اس نظر سے دیکھنا چاہئے کہ بری چیزیں ہیں۔ سنسار میں پھنسانی ہیں۔ دیر پا نہیں ہیں۔ انجام خراب ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان باتوں کو بھار کر اور پشیموں سے پرہیز کیا کرے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ کام کر دھ وغیرہ چھوٹ گئے تو جیون مکنی کا اتنا آدمی بھوگ لگیا :

یہ تمام بحث ان لوگوں کے جواب میں ہے جو بے سوچے سمجھے یہ کہہ دیا کرتے ہیں کہ برہم گیانی کی نظر میں چونکہ ہر شے برہم روپ ہے۔ اس واسطے وہ چاہے جو چیز چاہے جسے ساتھ کھائے۔ اور چاہے جو نہ کام دھرم اور خلاق کے خلاف کر گزرے۔ یہ بات تو اس وقت ہو سکے۔ جب تمام زمانہ برہم گیانی ہو جائے نہ کہ صرف ایک خاص شخص۔ جب مجمع کثیر اگیانی ہے اور اسے دھرم کی راہ چلنا ہے تو برہم گیانی کا تو الظافرض مراد پر چلنا ہے نہ کہ اسکا توڑنا۔ وجہ یہ ہے کہ جیسا وہ کریگا اور لوگ اسے قابل تعظیم سمجھ کر اس کی تقلید باعث فخر سمجھنے کے پس لوگوں کے لئے نمونہ بنے کے واسطے برہم گیانی کو پشیموں سے پرہیز واجب ہے اور دھرم کی راہ چلنا لازماً میں سے ہے۔ سنہری کرشن بھگوان گیتا میں کہتے ہیں :

دنیا میں طے آوی جو کرتے ہیں چھوٹے بھی دم مطابقت بھرتے ہیں
میں کام مٹو مکے سب نمونے کے کام سب پانوں انہیں پانوں دھرتے ہیں

چھٹی فصل اضطراب کا علاج

کام کر دھ وغیرہ کا علاج بشیوں سے بیزاگ بتایا گیا۔ اب منو نے جگت کی دوسری قسم کو اچاریہ لیتے ہیں اور اس کا علاج بتاتے ہیں۔ یہ منوراج ہے یعنی من میں خیالات کے سلسلوں کا اُٹھتے رہنا۔ اسی کا دوسرا نام وکشیپ یا اضطراب ہے۔

۵۹۔ اگر کہو کہ کام کر دھ وغیرہ کا ترک تو ضروری ہے مگر منوراج میں کیا حرج ہے تو یاد رکھو کہ نام نقصوں کا بیج یہی ہے۔ جیسے بھگو ان کرشن نے شریہ بھگوت گیتا میں کہا ہے۔

۶۰۔ یے ہیں ل میں لہ تو غا جو مزا لہ آت سے ہوتا ہے تعلق پیدا ہوتی ہے تعلق سے ہو یا خواہش خواہش سے ہو اگر تا ہے پیدا غصہ

معرض کہتا ہے کہ کام کر دھ وغیرہ چونکہ دنیا میں پھنسانے والی چیزیں ہیں۔ اس واسطے انہیں چھوڑنا ہی اچھا ہے مگر منوراج میں کیا حرج ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جتنے دوسرے اخلاقی و روحانی عیوب ہیں ان کا بیج یہی منوراج ہے۔ چنانچہ اسکے ثبوت میں گیتا کے دوسرے ادھیائے کا شلوک ۶۳ نقل کرتے ہیں۔ آدمی گھر میں بیٹھا من ہی من میں بشیوں کے خیالات سے بچارہ لے گا تو ظاہر ہے کہ اس سوچنے سے بشیوں کے ساتھ تعلق پیدا ہو گا۔ اور تعلق بڑھ کر اس خواہش کی صورت اختیار کر لے گا کہ اپنے مجھے ملیں۔ چونکہ ہر خواہش کا پورا ہونا امر محال ہے۔ اس واسطے غصہ پیدا ہو گا۔ آگے بھگو ان کہتے ہیں کہ غصے سے وہ پیدا ہوتا ہے اور وہ سے حافظے میں تصور آتا ہے۔ اس تصور سے عقل کا من بجاتا ہے اور وہی درجہ انسانیت سے گر کر جانور بن جاتا ہے۔ دیکھو منوراج سے ہی تمام

پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اس منقطع کا علاج کیا جسنو
منوراج کو زبردست سادھی سے جیت سکتے ہیں۔ جس کا پہلا قدم سیکھنا سادھی
ہے۔ اور اس کی مدد سے آسانی کے ساتھ لگ سکتی ہے۔
من کے تمام نقص دور ہو جائیں۔ آدمی ایک حالت میں رہے۔ اور دوم شکار
لیا اٹھارن کیا کرے۔ تو ایسا کرنے سے منوراج جیتا جاسکتا ہے۔
ج کے مینے کا طریق یہ ہے کہ آدمی زبردست سادھی لگائے۔ زبردست سادھی
ہے جس میں تمام برائیوں کا زور دور ہو جاتا ہے اور آتما کا پرکاش ہوتا ہے۔ اس کے
م سیکھ سادھی ہے جس میں کسی ایک فرقہ یا گرو یا اسٹنٹ دیوتا کی مورت کا
ن کیا جاتا ہے۔ عرض آپ سنا وہ تھے ہے جس سے اضطراب قلب دور ہوتا
سادھی کا مفصل بیان میری کتاب دیگ درشن و اشٹانگ دیگ اور راج
میں دیا گیا ہے۔ یہاں سب نہیں دیا جاسکتا۔ دوسرا طریق آچار یہ یہ بتاتے
کہ کسی کے دوش یعنی کلام کرودھ و غیرہ آدمی بے راگ اور لکھام کریمیں سے دور
ایک حالت میں بٹھایا کرے۔ اور لمبے سر میں ام اور م رکھا کرے۔ اس سے
اضراب دور ہو جائیگا۔

منوراج کو جیت لیا تو خالی من ہو کر آدمی کو نئے کی طرح میٹھے گا۔ اسی پر کہ
دشمن ہماراج نے شرعی را مجندہ کی طرح سے سمجھا یا ہے۔
گیان ہونے پر منتظر نہیں رہا کرتا۔ جب من سے منظر کو نکال دیا جاتا
ہے تو موکش کا پرہم آندا آدمی محسوس کرتا ہے۔
سو بے تک بے میل شاستر کو بھارنے۔ آپس میں سمجھانے بھجانے۔ اور
دوستوں کے چھوڑنے کے بغیر موکش پر آدمی کو نہیں ملتا۔
سب بھوک دینے والے کریمیں سے من میں اضطراب پیدا ہو۔ تو اتھیا سک

کمال سے اُسے پھر کیسویا جاسکتا ہے۔

اُدھی جب خیالات کے سلسلوں پر فتح نصیب ہو جاتا ہے تو اس کا خیال رہنے لگتا ہے اور بعینہ گوئی کے ساتھ حال ہو جاتا ہے۔ جو کچھ سوچا نہیں گیا نہ بکلیں معاویہ کی حالت ہے۔ یوگ واسٹھ میں مہاراج و سسٹھ راج چندرجی کو اسی پر پہنچنے کی ہدایت طرح طرح سے کی ہے۔ چنانچہ یوگ کے شلوک نقل کرتے ہیں کہ جب گیان ہو جاتا ہے تو دہائی کے نظارے اُڑتے ہیں یعنی من میں خیالات کے سلسلے نہیں اُٹھنے پاتے یہی موکش پر پہنچتا ہے۔ پہنچنے کا طریق یہ ہے کہ اُدھی عرصہ دراز تک بے میل شاستر یعنی ویان اوروں کے ساتھ اسے پڑھے پڑھائے۔ اور بشیوں کی داستانیں چھڑا کر ایسا کرنے سے من کا کوشیب دور ہو جائیگا۔ کبھی چرانے کرموں کے زور اگر پھر عود کر آئے تو عرصہ دراز تک من کے روکنے کا جو اچھا سا طریقہ رہا ہے۔ اسی سے کام لے کر من کو پھر روکنے کی کوشش کرے۔ یہ تو اس حال ہوتا ہے کبھی کبھی اضطراب سنا تا رہتا ہے۔ اب دامن شخص کو کبھی بھی اضطراب نہیں ہوتا ہے۔

۶۷۔ جسے کبھی بھی اضطراب نہیں ہوتا۔ اُسے برہم گیانی نہ کہتا جاتے۔ وہ تو خود برہم روپ ہے۔ یہ ودانت کے جاننے والے کہتے ہیں۔
۶۸۔ دید و عدم دید و نول کو چھوڑ کر جو شخص ذات ہو کر قیام رکھتا ہے وہ خود برہم ہے۔ نہ کہ برہم گیانی ہے۔

۶۹۔ جیون گتی کی انتہائی حالت جو کہ جیو سرشی کے بنے کرنے سے حاصل ہوتی ہے اس سبب سے ایشور سرشی سے اس کی تیز رفتاری گئی ہے۔ جس شخص کا من بالکل مسکن ہو اور اس میں خیالات کے سلسلے نہ اُٹھیں۔

نی یا برہم کا جاننے والا نہ سمجھو۔ کیا وجہ کہ برہم کا جاننے والا تو اُسے کہتے ہیں
استر اور گورو سے یہ پرکشگیان لیا ہے کہ برہم ہے یا میں برہم ہوں۔ جو
میں میں خیالات نہ اٹھنے کی وجہ سے اپرکش طور پر خود انہو جھوکر رہا ہے
گیان سروپ برہم ہوں اور یہ سب جگت برہم روپ ہے۔ وہ برہم کا
والا نہیں بلکہ برہم روپ ہے۔ چنانچہ ویدانت آچار یہ مہاراج سیش کا
قل کرتے ہیں کہ برہم کے درشن ہونے یا نہ ہونے دونوں متضاد خیالوں سے
ش ہو کر جو شخص ذات محض یا سروپ میں قیام رکھتا ہے۔ اُسے برہم گیانی
راوا نہیں وہ تو خود برہم ہے۔ جیون مگنی کی اس انتہائی حالت پر جو کہ
یشور کی سشٹی کی یہ تمیز آدمی کو پہنچاتی ہے۔ اس واسطے اس باب میں
شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ باب کے آخر شلوک میں پہلے شلوک
آچار یہ نے یہ بتایا ہے کہ جیو اور ایشور کی سشٹی کی تمیز کی اصلی غرض کیا ہے۔

پانچواں باب

مہا واکیہ ویک یا مہا واکیہ کے معنی کی تمیز
پہلی فصل - رگ وید کا مہا واکیہ

ہر باب کے سمجھنے کے لئے ناظرین کو یاد رہے کہ ویدوں کے آخری حصے یعنی اپنشدوں

جو جگہ کرم اپاسناگیان مایا جیو ایشور برہم کے مشعل آتے ہیں۔ اُن سب کو ویکٹ مہاواکیرہ وہ جگہ نام پاتے ہیں۔ جن میں جیو اور برہم کی یکتائی بتائی گئی ہے۔ بہت ہیں۔ مگر چاروں ویکٹوں کے چار مہاواکیرہ سب زیادہ مشہور ہیں۔ یہ چار انکے معنی ذیل میں دئے جاتے ہیں۔

رگ وید کا مہاواکیرہ پر گیا نام آئندہ برہم ہے جو ایشور نہ ایشور اس کے معنی ہیں گیان وید جیو آئندہ روپ برہم ہے۔ یجر وید کا مہاواکیرہ برہم اسمی ہے۔ جو برہداریک ایشور میں آتا ہے۔ اس کے میں جیو برہم ہوں۔ سام وید کا مہاواکیرہ تھت تو ام اسی ہے جو چھانڈ میں آتا ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ برہم تو جیو ہے۔ آتھرو وید کا مہاواکیرہ ہے جو مانڈوکیہ ایشور میں آتا ہے۔ اس کے معنی ہیں یہ جیو آتا برہم ہے۔

ان چاروں میں گیان۔ یجر۔ اور یہ۔ چار الفاظ جیو میں ہیں۔ جو اپنے آپ کو محدود الیکٹورائٹ شکتی مانتا ہے۔ تین مہاواکیرہ برہم اور ایک میں وہ ایشور کے معنی دیتا ہے۔ جو اپنے آپ کو سر ویکٹ سر ویکٹیمان مانتا ہے۔ لغوی معنی لئے جائیں تو محدود جیو کی ایشور کے ساتھ یکتائی نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے مراد معنی لئے جائیں گے جو کہتے ہیں۔ جیو اور ایشور میں جو فرق ہے وہ محض انکی آبادھیوں کی وجہ سے۔

اگر جیو کی محدودیت کی آبادھی سے قطع نظر کریں اور ایشور کی غیر محدودیت سے۔ تو دونوں کے اوصفت نشان جیتن شدہ برہم رہ جائیں گے۔ جن کی یکتائی ہو سکتی ہے جس طرح گھڑے اور مکان کی آبادھیوں کا خیال چھوڑ دیں۔ میں ہی ایک آکاش رہ جاتا ہے۔ اس کو بھاگ تیاگ یا جہتی اجہتی لکٹ ہیں جس میں ایک بھاگ یعنی آبادھی کا حقہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور دوسرے حقہ

جیتن میں کیتانی لے لی جاتی ہے :-

ویدانت کی زیادہ تر کتابوں میں مہا واکبوں کے معنی اس طرح کے سمجھتے ہیں جس طرح اوپر دئے گئے۔ پہنچ دہشی پڑانی کتاب ہے اس واسطے اس میں معنی اور طرح کے حصے ہیں۔ آچاریہ کا مطلب صرف جیو اور برہم کی کیتانی دکھانے سے ہے۔ اس واسطے الفاظ کے سیدھے سادہ معنی دیدئے ہیں تاکہ ہر ایک آسانی کے ساتھ سمجھ سکے۔ برہم پر کو پہنچنے کے لئے چار قسم کی تفسیر پہلے چار بابوں میں بتائی گئی ہے۔ یہ پانچویں تفسیر ہے جس میں مہا واکبوں کے معنی پچار نے سے جیو اور برہم کی ایک تفسیر پہنچتے ہیں۔ پہلے رگوید کا مہا واکبہ لیتے ہیں :-

۱۔ جس سے دیکھتے ہیں۔ سنتے ہیں۔ سمجھتے ہیں۔ بولتے ہیں۔ اور مزید ار و

بے رزہ جانتے ہیں۔ وہ پرگیان ہے :-

۲۔ چومکھے برہما۔ اندر۔ دیوتاؤں۔ آدمیوں۔ گھوڑے گاے وغیرہ

جانوروں میں ایک برہم ہے۔ اس واسطے دیوتاؤں کو برہم

مجھ میں بھی ہے :-

رگوید کا مہا واکبہ ہے۔ چومکھا پنم برہم (گیان برہم ہے) اول پرگیان کے معنی کہو لے ہیں۔ کہ جس گیان سے آدمی دیکھتا سنتا وغیرہ ہے اُسے پرگیان کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ پرگیان یا گیان روپ برہم سب کے اعلا مخلوق برہما میں داخل ہو کر اُسے جیتن کر رہا ہے۔ یہی دیوتاؤں کے راجہ اندر میں ہے۔ یہی دیوتاؤں میں ہے۔ یہی سب آدمیوں اور جانوروں میں ہے۔ وجہ کیا کہ سب جیتن ہیں۔ پس یہی گیان روپ برہم مجھ میں بھی ہے۔ اس واسطے آئین برہم ہو تمام چیزوں میں مہلا برہم کسٹرم ہے۔ اگر اس طرح مانا جائے جس طرح گھڑے میں پانی بھرا ہوتا ہے۔ تو جیسا پہلے بتائے ہیں برہم محدود ہو کر فانی ٹھیکر گیا۔ اس واسطے

گیان سرپ برہم برہما سے لگا کر جیونٹی تک سب جسموں میں اسطرح ویاپک ہے جسطرح خواب میں عالم خواب کے ہر نقشے میں ویاپک ہوتا ہے۔ نام و صورت والے نقشے تمام مٹیوں میں۔ اس واسطے ایک برہم ہی برہم ہے۔ اسطرح میسرستھیل سوکشم اور کارن شریترتھیا ہے۔ ایک وہ گیان سچا ہے جو تینوں کے تماشوں کا ناظر یعنی دیکھنے والا ہے۔ وہی برہم ہے اور وہی سرپ سے میں ہوں۔ پس میں برہم ہوں ہے

دوسری فصل - بحر وید کا مہا و اکبہ

رگ وید کے مہا و اکبہ پر گیا ہم برہم کے معنی بنا کر اب اچار یہ بحر وید کے مہا و اکبہ اچم برہم اسمی (میں برہم ہوں) کے معنی کی توضیح کرتے ہیں۔
 سم - گیان کے ادھکاری اس جسم انسانی میں پورن پر ماتا برہم ہی کا سگشی ہو کر قائم ہے۔ وہی اہم یعنی میں ہو کر پیکاشان ہے۔ یہ لفظ اچم کے معنی ہیں۔

سم - خود پورن پر ماتا یہاں برہم کے لفظ سے کہا گیا ہے۔ اسمی لفظ سے دونوں کی یکسانی کا اشارہ ہے۔ پس معنی یہ ہیں کہ میں برہم ہوں۔

جسم انسانی ہی میں گیان کا ادھکار ہے۔ جانوروں یا پریتوں وغیرہ کو برہم گیان کا ادھکار نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ وہ ویدانت پڑھ کر برہم گیانی نہیں بن سکتے۔ اس جسم انسانی میں گیان سرپ اتار رہا ہے۔ اور اس میں یہ تمام کائنات اس طرح نظر آرہی ہے جسطرح خواب میں خواب کی کائنات دیکھے۔ ظاہر ہے کہ خواب کی کائنات میں چونکہ ذات خواب میں کے سوا اور کچھ ہے نہیں اسلئے وہ ویاپک

شبد کے معنی ہیں۔ اسی شبد سے دونوں کی کیتانی بتائی گئی ہے اس کا انوکھو کیتو
 سرشٹی سے پہلے ایک بے دوئی ست برہم تھا۔ جس کی بحث دوسرے باب میں شرح و بسط
 کے ساتھ ہو چکی ہے۔ یہ اس وقت بھی بے نام و صورت تھا اور اب بھی ویسا ہی ہے۔
 کیا وجہ کہ گیان روپ ہے۔ جتنی نام و صورت والی چیزیں ہیں وہ اسمیں یوں
 نمایاں ہیں جیسے خواب میں نام و صورت والی چیزیں ہتھیا ہوا کرتی ہیں۔ اس واسطے
 یہ اُن سے کسی طرح کیسا بیان یا ملوث نہیں ہوتا۔ اس بے دوئی ست کو **توام**
 اسی مہا وید میں **تت** شبد سے پکارا گیا ہے۔ یہ نو کائنات کے لحاظ سے برہم ہوا۔
 اب جسم کے لحاظ سے جیو آتما کہ لیجے۔ یہ بھی گیان روپ ہے اور جسم اندریوں
 وغیرہ کو خواب کے نقشوں کی طرح دیکھ رہا ہے۔ پس جسم اور اندریوں وغیرہ کے
 احاطے سے باہر نہر لپ یا غیر ملوث ہے۔ یہ تو **ام** شبد کے معنی ہیں۔ اسی
 شبد کے معنی ہیں ”ہے“ یعنی وہ بے دوئی ست برہم جسم اور اندریوں سے گزرا
 ہوا تو جیو ہے۔ پس ”اسی“ کے لفظ سے دونوں کی کیتانی عیاں ہے۔ اسی برہم روپ
 اپنے آپ کو انوکھو کر دیتا

چوتھی فصل اتھرو وید کا مہا وید

رگ وید کے مہا وید پر گویا نہر برہم۔ یجر وید کے مہا وید پر برہم اسمی۔ اور
 سام وید کے مہا وید پر **تت** تو **ام** اسمی کے معنوں کی توضیح اور کیتانی میں انکسلیوں ہیں
 ہوئی۔ اب آجاریہ اتھرو وید کے مہا وید پر **ایم** آتما برہم (یہ آتما برہم ہے) کے
 معنی بتاتے ہیں۔

۷۔ سویم جوتی اور اپروکش سے ایچم یا "یہ" مراد ہے۔ اور اہنکار سے جسم کثیف
 ایک سب سے اندرونی چیز سے اٹھتا ہے۔

۸۔ یہ نام جگت جو نظر آتا ہے اسکا تقوینی حقیقت یا ادھشتھان برہم کا
 لفظ ظاہر کرتا ہے۔ یہ سویم پرکاش اتاروپ ہے۔

یہ آتما برہم ہے۔ اس مہار کی میں "یہ" لفظ کے معنی ہیں وہ شے جو میز و کرسی وغیرہ
 کی طرح جو منظور نہیں ہے بلکہ سویم جوتی یعنی بذات خود نوری ہے۔ اور اسکا علم سوزگ
 ترک کی طرح پروکش نہیں ہے کہ وید نے بتا دیا ہے اور ہم نے مان لیا ہے۔ بلکہ
 جو اپروکش ہے یعنی بلا مدد غیر سے انوبھو ہوتا ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ
 اندرونی شے جو لطیف سے لطیف مادی چیز اہنکار سے لگا کر کثیف سے
 کثیف چیز یعنی سختوں شہیر تک سب سے اندرونی ہے۔ کوشوں کے بیان
 میں آیا ہے۔ کہ ان کے کا آتما ہے پران مے کیونکہ ان کے اندر ہے۔ اس طرح
 پران مے کا آتما منوئے ہے۔ منوئے کا بگیان مے۔ بگیان مے کا آندئے۔ آندئے
 مے کے بھی اندر جو سب سے اندرونی سویم جوتی بنتا ہے۔ اسکا نام آتما ہے۔ یہ ہم
 کے لحاظ سے آتما ہوتا ہے۔

اب یہ دیکھئے کہ جو کائنات نظر آ رہی ہے اسکا ادھشتھان یعنی سب سے اندرونی
 تقوینی سویم جوتی ہے کیونکہ اسی میں یہ سب خواب کا سا نقشہ اٹھتا ہے۔ اسی
 میں تا میز رہتا ہے۔ اور اسی میں لے ہو جاتا ہے۔ پس جگت کے لحاظ سے یہ
 سویم جوتی کہتا ہے۔ اسی کو برہم کہتے ہیں۔ اس کی جیو آتما کے ساتھ بگیانی ہے۔
 اسے ناظر کتاب اسطرح مہار کیوں کے معنی بچار کر اپنے سروپ پر پہنچ۔ تو محمد و دیگر
 الہ کی پائی جیو نہیں ہے۔ بلکہ غیر محمد و سجدانہ رسد املت برہم ہے۔ جگت سے مت ڈر
 وہ تو مجھ گیان کے سمندر میں دوسرے چاند کی طرح نظر آ رہا ہے۔ اپنا سروپ سچ سروپ ہے۔

پہلی قسم

تصاویر پر روشنی

پہلی فصل مضمون کی تمہید

پہلے پانچ بابوں میں ویدانت کے عام اصول نمحصر طور پر بیان ہوئے۔ اب آچار یہ تفصیل دینی شروع کرتے ہیں جس میں ان اصول کی بھی توضیح ہوگی۔ اور کارآمد واقعہ مضامین بھی آئیں گے۔ مرن متانتر کا لکھنڈن منڈن بھی ہوگا غرض فلسفیانہ طور پر ویدانت بیان کیا جائیگا۔ پانچویں باب میں مہاد اکیوں کی توضیح میں بتایا گیا ہے کہ جب برہم ہے۔ چونکہ کائنات میں اجیو کوئی چیز نہیں ہے۔ جو ہے جیہ ہے۔ اس لئے سب جگت برہم روپ ٹھہرتا ہے۔ یعنیہ یوں سمجھ لو کہ کائنات نقشہ خواب کی مانند ہے اور گیان سہروپ برہم خواب میں۔ کائنات خواب میں چونکہ خواب میں کے علاوہ اور کوئی وجود ہوتا نہیں۔ اس لئے تمام گونا گونی اور بولکونی یعنی کارخانہ کثرت کی تصاویر اسی کاروہ روپ یا نتر ہیں۔ اس طرح یہ جگت برہم روپ ہے۔ اس باب میں یہی دکھایا جائیگا کہ وحدت ذات کثرت کی صورت میں کیونکر نمایاں ہوتی ہے۔ اسے اصطلاح میں ادھیام روپ کہتے ہیں۔ یعنی گیان روپ ذات احد برہم میں کثرت کا متوہم کرنا۔ اس متوہم ہونے کو آدمی اچھی طرح سمجھ لے۔ تو ادھیاس یا وہم رفع ہو کر جسے اصطلاح میں اب واد کہتے ہیں اپنے ذات احد برہم جلد تر

مجھے لگتا ہے کہ اس سوال پر ہے کہ کثرتِ ظہور میں کیونکر کرتی ہے۔ اس تہیہ کے بعد ہم
آجاریہ کے مسئلوں کوں کا عام فہم ترجمہ اور اپنی مختصر شرح دینی شروع کرتے ہیں۔
۱۔ جس طرح رنگین کپڑوں میں چار رنگوں کی جاتی ہر پیرا تانیں بھی چار حالتیں
ہی سمجھنی چاہئیں۔

۲۔ کپڑا جیسے دھو یا ہو یا کلف دیا ہو یا نشان کیا ہو، اور رنگا ہو یا ہر رنگا ہو۔
ویسے ہی آتما بھی چیت۔ استریابی۔ سوئتر آتما اور پراٹ کہا جاتا ہے۔
۳۔ کپڑے کا شدہ روپ دھو یا ہو یا نام پاتا ہے۔ اناج اور پودیا کلف
دنیا کہلاتا ہے۔ سیاہی۔ سے شکلیں بنا کر نشان دینا۔ اور ان میں
رنگ بھر کر رنگین کرنا۔

۴۔ اس طرح آتما کا ذاتی شدہ روپ چیت ہے۔ مایا کے سمندر سے
استریابی۔ سوکشم سرشتی سے سوئتر آتما۔ اور سخیل سرشتی سے پراٹ
نام پاتا ہے۔

۵۔ یہ ہمارے نگاہ پر ہر ایک تمام ذہنیات یعنی جیو اور جہیزوں اعلیٰ و ادنیٰ کی
ترتیب سے کپڑے کی تصاویر کی مانند ہیں۔

کوئی رنگین کپڑا مثلاً سفید یا کاشی کی پیرا سے خیش کی دھو تیرا جن پیروں اور
دیراؤں کی تصاویر رنگین بنی ہوتی ہیں۔ اس کپڑے کی چار حالتیں بھی جاتی ہیں۔
اول شدہ اصیل حالت جس میں یہ سفید رنگ کا ہوتا ہے۔ دوسرے چاروں رنگوں
ایکسی اور اناج کا کلف دیا ہو یا اور خوب گھٹا ہو یا۔ تیسرے سیاہی سے ہلکے ہلکے تصویروں کے
نقش کچے ہوئے۔ چوتھے ان تصویروں میں رنگ بھرے ہوئے۔ اس طرح گیان سڑپ
آتما یا ہر ہم بھی چار حالتوں میں ملتا ہے۔ اول چیت یعنی گیان کی شدہ حالت جو
گیان کو سادھی میں محسوس ہوتی ہے کہ میرا آپا ہے۔ دوسرے مایا کی اُپدھی کے ساتھ

جس کا انوکھو سٹیتی میں روز سب کو ہوتا ہے۔ اسے ایٹوریا انٹریامی کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ یہ کارن اوستنما ہے اور اپنے سب کاریوں میں اوت پروت اور انٹریامی ہے چیسٹر سوکشم سرشٹی یعنی خلقت لطیف کے ساتھ جسکا انوکھو روز عالم خواب میں ہوتا ہے۔ اسی سوثر آتایا ہر تہہ گر بھکا نام دیا جاتا ہے۔ کائنات کی تمام لطیف قوتیں مثلاً پیران یا انرجی اندریاں انتہہ کرن وغیرہ وغیرہ اسی طبقے سے متعلق ہیں۔ چوتھے سقھول سرشٹی یا خلقت کثیف کے ساتھ جسکا انوکھو بیداری میں ہوتا ہے اور جسے ہراٹ کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ اور کچھ نہیں ہے۔ وہی سوکشم سرشٹی ہے جو در بڑھاتھیاں یعنی کثرت مزاولت سے اسطرح کثیف نظر آتی ہے۔ جسطرح خواب کچھ دیر تک دیکھے تر ہو تو ہر چیز صاف و عیاں بالکل سچی نظر آنے لگتی ہے۔ غرض فرد واحد انسان یا ایٹمی کے پہلو سے نظر سے دیکھو تو حالتیں چار ہیں۔ شدھ گیان یعنی تریا سٹیتی۔ خواب۔ اور بیداری۔ اور کل کائنات یعنی مسمشی کے لحاظ سے کچھ تو ای جا میں تریا۔ انٹریامی۔ سوثر آتایا۔ اور ہراٹ۔ انہیں کپڑے کی چار حالتوں سے مقابلہ کیے تو مفید اپنے سروپ میں قائم کیڑے کی طرح تریا یا شدھ گیان ہے۔ کپڑے پر صرف کلف دیا جائے ویسی حالت انٹریامی کی ہے۔ جو مایا کے سمندر سے محض کارن ہو تھا۔ اور کثرت میں کچھ نہیں ہے۔ کپڑے پر صاف کالے نشان کئے جائیں تو غیر صاف تصویریں سی نظر آئیں گی۔ ایسی ہی حالت سوثر آتایا کی ہے جس کے ساتھ سوکشم سرشٹی ہے۔ کچھ کپڑے کی ان غیر صاف تصویروں میں رنگ بھرنے جائیں تو حقیقی جگتی موت میں نظر آنے لگتی ہیں۔ یہ حال سقھول سرشٹی کے ساتھ ہراٹ کا ہے۔ غرض شدھ چیت کو یوں سمجھو کہ آدھار روپ کپڑا ہے۔ بایا کا اس کے اوپر کلف دیا گیا ہے۔ سوکشم سرشٹی سیاہ غیر صاف تصاویر ہیں۔ سقھول جگت رنگ دار تصاویر ہیں۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ برہما سے لگا کر جو سب سے اوچی خلقت ہے۔ جڑ پتھر تک جو سب سے کثیف اور نیچی خلقت ہے تمام جسم دار حیوان اور پتھر جن میں محض تصویریں ہی تصویریں ہیں۔

واقعی چیزیں نہیں ہیں :

جھوٹی دنیا کی ہے کہانی ساری اور جھوٹی مہرزد گمانی ساری
یہ عالم مثال ہے نیز نگ خیال لے طبع رواں تیری روانی ساری
دیکھو کیا تماشا ہے کہ حقیقت میں دیوتا آدمی جانور نہ کچھ چیز ہیں اور نہ جڑ کچھ چیز ہے ۔
مگر نظر سب سچے آرہے ہیں ۔ اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں :

۴۔ جسطرح تصویروں کے آدمیوں کے جھوٹے کپڑے علیحدہ علیحدہ بنائے جاتے ہیں اور اصلی کپڑے کی طرح تصور کئے جاتے ہیں :

۵۔ اسی طرح جینن میں کلیت علیحدہ علیحدہ چداکھاس جیوؤں کے نام سے متوہم ہوتے ہیں اور طرح طرح سے سنسار میں آتے جاتے ہیں :

۸۔ تصویروں کے آدمیوں کے کپڑوں کے رنگ جسطرح اگیانی اصلی کپڑے کے رنگ متوہم کر لیتے ہیں اسی طرح جیو کا سنسار جینن پرہم میں بتاتے ہیں :

۹۔ تصویروں کے پہاڑوں وغیرہ کے جسطرح جھوٹے کپڑے نہیں بنائے جاتے ۔ اسی طرح سرشتی کی مٹی وغیرہ میں چداکھاس نہیں ہوتا :

۱۰۔ یہ وہم کہ سچی دنیا گیان سروپ آتما کے ساتھ سچ محقق ہے ۔ اگیان کہتا ہے ۔ اور گیان سے اس کا ناش ہوتا ہے :

۱۱۔ گیان اسے کہتے ہیں کہ سنسار چداکھاس جیو کو ہوتا ہے نہ کہ گیان سروپ آتما کو ۔ یہ بجاہ سے حائل ہوا کرتا ہے :

جسطرح اصلی کپڑے میں آدمیوں کی تصویریں رنگین کپڑے پہنے بنی ہوتی ہیں ۔ اور حالانکہ ان تصویروں کے کپڑے محض جھوٹے ہوتے ہیں اصلی کپڑے کی طرح سچے نہیں ۔ مگر اگیانی سمجھتے ہیں کہ تصویروں کے کپڑے اصلی کپڑے ہی کی مانند ہیں ۔ اسی طرح دیوتا آدمی جانور وغیرہ جو جیوؤں کا نام پاتے ہیں گیان سروپ پرہم میں سمجھتے یا جھوٹ مٹوٹ

منقولہ ہیں۔ انہیں تصویر میں سمجھو۔ اور سنسار میں ان کا آٹا جانا اور رکھ اٹھانا
تصویروں کے جھوٹے کپڑے۔ مگر گلیانی جیسے جھوٹے کپڑے کو سچا سمجھتے ہیں۔ یہ سیدھا
سنسار کو سچا سمجھ کر کہتے ہیں کہ یہ سنسار یعنی جینا مرنا گیان سروپ آتما کو چور ہوا ہے۔ حالانکہ
تصویروں کے جھوٹے کپڑوں کی طرح ایسا سمجھنا محض ہم ہی وہم ہے۔ سنسار آتما کو
نہیں چید آتھاس کو ہوتا ہے۔ اور یہ چید آتھاس کہلانے والے جیو نہیں ہی ہوتا
ہے۔ مٹی پتھر وغیرہ میں نہیں۔ دیکھو تصویروں میں کپڑے آدمیوں کے ہی بنائے جاتے
ہیں۔ پہاڑ دریا وغیرہ کے نہیں بنائے جاتے۔ سیدھا چید آتھاس محض جیووں سے
متعلق ہے۔ وجہ یہ کہ انتہہ کرنے کے ستم میں حقیقت کا عکس پڑتا ہے اور یہ چید آتھاس
کہلاتا ہے۔ جڑ چیزوں میں چونکہ انتہہ کرنے میں ہوتا چید آتھاس بھی نہیں۔ آدہ اگیان
اور سنساری سکھ ڈکھ جو ہے اس چید آتھاس میں ہے آتما میں نہیں۔ جو آتما میں
سمجھیں۔ اُنکا اگیان ہے۔ جو اس گیان سے رنج ہوتا ہے کہ آتما سدا رشت بعد بدھ ملک
سمجھاو ہے۔ یہ گیان بچا یعنی شاستر کی تعلیم پر غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔
اور اس کتاب میں شروع سے آخر تک بھرا پڑا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی مختصر بچا کی
عظمت اور مہینہ دکھاتے ہیں۔

۱۲۔ اس لئے آدمی کو چاہئے کہ جگت جیو اور پرہاتا کے متعلق ہمیشہ بچا کر لے۔
جیو بھاو اور جگت بھاو کے بادھ ہو جانے یعنی نہ رہنے پر صرف آتما ہی
باقی رہ جاتا ہے۔

۱۳۔ جیو اور جگت کا بادھ اُن کا نظر سے مفقود ہونا نہیں ہے بلکہ متعجب
جاننا ہے۔ ورنہ سستی اور غش وغیرہ کی حالت کوشش کی حالتیں مانی پڑتی ہیں۔

۱۴۔ آتما کے باقی رہنے کے بھی بس یہی معنی ہیں کہ اس کے سچے مونی کا یقین ہو۔
نہ کہ جگت کا بھول جانا۔ ورنہ جیو کئی نامکن ثابت ہوگی۔

ایگان سے چھوٹا اور گیان کے بام بلند پر پہنچنا ہے تو آدمی کو تین باتوں کے سچا میں مشغول رہنا چاہیئے۔ پہلو کیا ہے۔ جگت کیا ہے۔ اور پہلا تھا کیا ہے۔ سچا اور سچ کرنا سچا کر جگت میرے گیان میں نمودار ہے۔ گیان میں جو شے نمودار ہوگی وہ ہمیشہ نقشہ و خواب کی طرح ہتھیار ہی ہوگی۔ اسلئے جگت کی نموداری جھوٹی ہے۔ اسی طرح جو چیز نظر آ رہی ہو اور میں جو اپنے آپ کو جیو سمجھ رہا ہوں۔ یہ دونوں خیال بھی نقشہ و خواب کی طرح جھوٹے ہیں۔ سچا ہے تو وہ شدہ گیان ہے جس میں یہ نظر آٹھتے ہیں۔ قایم رہتے ہیں۔ اور آخرتے ہو جاتے ہیں۔ یہی وہ ایک گیان بہرِ آفت ہے۔ یہی پرمانہ ہے۔ یہی برہم ہے۔ بس یہی یہی ہے۔ باقی سب کچھ نقشہ و خواب کی طرح جھوٹی نموداری ہے۔ اس قسم کے سچا سے جگت بھاؤ اور جیو بھاؤ دونوں کا بادھ یا بغی ہو جاتی ہے۔ اور ایک آتما باقی رہ جاتا ہے۔ بادھ کے یہ معنی نہیں کہ جگت اور جیو کی نموداری نظر کے سامنے سے اڑ جاتی ہے۔ ایسا ہو تو شیشی اور خش یعنی بیہوشی کی حالت کو جس میں جگت اور جیو وکی نموداری نہیں رہتی۔ موکش کی حالت ماننا پڑے گا۔ مگر چونکہ بیہوشی سے اتھان ہونا ہے۔ اور سنار بارستور جاری رہتا ہے اس لئے انہیں موکش نہیں مانا جاسکتا۔ پس بادھ کے معنی نموداری نہ رہنے کے نہیں ہیں بلکہ صرف شمعیا جاننے کے ہیں۔ اسی طرح صرف آتما کے باقی رہ جانے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ آدمی جگت کو بھول جائے۔ بلکہ یہ کہ جگت کو جھوٹا جانتے ہوئے صرف آتما کو سچا جانے اور یہ اعتقاد اس کے دل میں واقع ہو۔ ورنہ جیون مکتی کے کچھ معنی نہ رہیں گے۔ جیون مکتی یہ ہوتی ہے کہ جیتے جی تمام کاربو ہمارے کرتے آدمی اپنے آپ کو جگت شدہ ہوئے ہوساکنشی روکے دیکھے۔ نہ کہ جگت کو یہی بھول جائے۔ یہ سچا ارکا سرور بیان ہوا۔ اب گیان کی رو قسبیں بتاتے ہیں۔

۱۵۔ بچار سے پیدا شدہ گیان دو طرح کا ہوتا ہے پروکش اور اپروکش۔

اپروکش گیان ہو جانے پر بچار کا خاتمہ ہو جا یا کرتا ہے۔

۱۶۔ پروکش گیان آدمی کا یہ جاننا ہے کہ برہم ہے۔ پروکش گیان یا

سکناٹا محار یہ کشف کہلاتا ہے کہ میں برہم ہوں۔

۱۷۔ اسی اپروکش گیان کے لئے آتما کی تمیز بتائی جاتی ہے جس سے جو

سنار سے فوراً چھوٹ جاتے۔

معمولی علم یا گیان دو قسم کا ہو کرتا ہے سناٹا یا جیسے کتابوں میں پڑھ لیا

یا لوگوں سے سُن لیا کہ بہشت ہے اور اُس میں ایسے بھوک ہوتے ہیں۔ اپنے انوبھو

میں کچھ نہیں آیا۔ اُسے پروکش کہتے ہیں۔ اس کے برعکس اپروکش گیان اُس

بیز کا گیان ہے جو اپنے انوبھو میں آئی ہے۔ مثلاً اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا کہ

وہی ایسا شہر ہے۔ اسی طرح برہم گیان بھی دو طرح کا ہے۔ شاستر اور گورو سے

ملنے کو یہ یقین کر لینا کہ برہم ہے پروکش برہم گیان ہے۔ آپ انوبھو کرنا کہ میں ہی برہم ہوں

پروکش گیان ہے۔ بچار کرتے کرتے آدمی کو اپروکش گیان ہو جاتے تو بس اور بچار کرنے

کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ بچار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے آتما کا بچار اب منقطع

کیا جاتا ہے اور اس کی تمیز اس غرض سے بتائی جاتی ہے کہ جو جو سنار میں

آکھ پڑا کہ اٹھاتے ہیں اپنے سر پر کو پہچان کر پرتم تندی تانیسی کشن پد میں قیام کریں۔

دوسری فصل۔ وینٹ مین کا سر

جو یہ یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ اب آتما کا بچار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ چار یہ جو اور ایسی یہ

نہایت

سر ویسٹھو نے ہیں اور اُن کے اوصاف ٹھکان کر لیتے اور ہم بھی شہد چیت یا
گیان کی توضیح کرتے ہیں ۔

۱۸۔ چیت چار طرح کا ہے ۔ کوٹھتہ ۔ برہم ۔ بیجو ۔ اور البشور ۔ جیسے آکاش
چار طرح کا ہوتا ہے ۔ مہا آکاش ۔ گھٹ آکاش ۔ میگھا کاش اور بل آکاش ۔

دیکھو آکاش چار طرح کا ہے اول بڑا آکاش جس میں زمین خلا سورج چاند تارے
وغیرہ ہیں اسکا نام مہا آکاش ہے ۔ دوسرے اسی آکاش کا وہ حصہ جو خالی ٹھکر
کے اندر ہے اسکا نام گھٹ آکاش ہے تیسرے جتنی جگہ بادل نے گھیری ہے اتنی
جگہ میں نمی نمی پانی کی بلندوں میں بن سے ملکر بادل بنا ہے ۔ آکاش کا عکس
معنہ نارے وغیرہ ۔ اسے میگھ یعنی بادل کا آکاش کہتے ہیں ۔ چوتھے ٹھکرے میں
جتنی جگہ میں پانی بھرا ہو اور اُس میں آکاش کا عکس معنہ نارے وغیرہ ہے
جسے آکاش کہتے ہیں ۔ انہیں چار قسم کے آکاشوں یعنی مہا آکاش ۔ گھٹ آکاش ۔
میگھا آکاش اور بل آکاش کی تشبیہات سے چیت یعنی گیان کی چار قسمیں سمجھاتے ہیں ۔
برہم یعنی دیاکہ چیت کو مہا آکاش کی جگہ سمجھو ۔ ایشور کو میگھا آکاش کی جگہ ۔ کوٹھتہ
یعنی جیو سانش کو گھٹ آکاش کی جگہ ۔ اور خود جیو کو بل آکاش کی جگہ ۔ انہیں چاروں
اصطلاحوں کے معنی اب واضح طور پر سمجھ کر دکھاتے ہیں ۔

۱۹۔ گھٹے سے منہ دو آکاش میں پانی بھرا ہو تو اس میں جو ابر اور تارے
وغیرہ کے ساتھ آکاش کا عکس پڑتا ہے اُسے بل آکاش کہتے ہیں ۔

۲۰۔ مہا آکاش میں بادل نظر آئیں تو اُن میں جو آکاش کا عکس پڑتا ہے
وہ میگھا آکاش کہلاتا ہے ۔

۲۱۔ نمی نمی بلندوں کی صورت میں پانی ہی بادل بنا ہوا ہے ۔ اور پانی کی
موجودگی سے ہی آکاش کا عکس قیاس کیا جاتا ہے ۔

گھڑے میں جتنی جگہ یا آکاش ہے اس میں پانی بھرا ہوتا ہے چاند تاروں وغیرہ کے ساتھ ظاہر ہے کہ آکاش کا عکس اس میں پڑے گا۔ یہ جل آکاش کا نام پاتا ہے۔
اسی طرح بادل میں آکاش کا عکس میٹھ آکاش کہلاتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ
آیا بادل میں عکس پڑنا ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بادل ہے
کیا چیز۔ صرف پانی کی نہایت سونکھم بوندوں کا مجموعہ اور کچھ نہیں۔ پس جب پانی موجود
ہے تو عکس بھی لازماً پڑے گا۔ رہا یہ سوال کہ آکاش کا عکس پڑ بھی سکتا ہے یا نہیں
سو پھر شخص کا تجربہ شاہد ہے کہ کنوئیں حوض وغیرہ میں آکاش کا عکس صاف نظر آتا
ہے۔ یہ نہ جل آکاش اور میٹھ آکاش کی توضیح ہوئی۔ خود گھڑے میں جتنی جگہ ہے وہ گھٹ
آکاش یعنی گھڑے سے محدود آکاش کا نام پاتا ہے۔ اور بڑا پیرونی آکاش جس میں
سورج چاند اور تارے وغیرہ ہیں مہا آکاش کا۔ اس طرح مشبہ بہ یعنی مثالوں کی
توضیح کر کے اب مشبہ کو ٹھٹھہ کی توضیح کرتے ہیں۔

۲۲۔ دونی جموں سے محدود جو چین انکا دھشتھان ہے اور کوٹ یا اہرن
کی طرح بے بکار قائم رہتا ہے وہ کوٹھٹھہ کہلاتا ہے۔

۲۳۔ کوٹھٹھہ میں بدھی کلیت ہے اور اس میں چین کا جو عکس پڑتا ہے وہ
پرائوں کے دھارن کرنے سے حیہ کہلاتا ہے اور اسی کو سنار مہونا ہے۔

دونوں جسم سونکھم اور مستحل ہیں۔ انکی اپادھی والا جو شہدھ گیان یا چین ہے۔ اور جو

اس وچم کا دھشتھان ہے کہ یہ جسم میرے ہیں یا میں خود یہ جسم ہوں۔ مگر یہ نہیں
جو لہار کے اہرن کی طرح کہ اس پر گٹ گٹ کر رہے کی مختلف نام و صورت والی چیزیں
بنتی ہیں۔ لیکن خود اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ کوٹھٹھہ کہلاتا ہے۔ یہاں
تجارت یہ نہ صرف دو جسم لئے ہیں۔ تیسرا اس لئے نہیں لیا کہ بدھی میں ہی چھوڑ دیا
کو مانا ہے۔ اس گیان سروپ ساکشی یعنی کوٹھٹھہ میں بدھی کلیت یا متوہم ہے اور

صفا ہونے سے اس میں ہر آواز گون ہوتا ہے۔ غرض تین چیزوں یعنی گوشتھ۔ چدر آکھاس اور ریدھی کے گھومنے کو جیو کہتے ہیں۔ بھلائیوں۔ اس لئے کہ یہ پراپوں کو دھاراج کرنا ہے۔ یعنی جب تک پران میں جیتا رہتا ہے۔ سنسار میں آنا جانا اور کھکھ دکھ اٹھانا اس چدر آکھاس روپ جیو کو ہے نہ کہ شدھ گیان سروپ کئی یا گوشتھ کو۔ وجہ یہ کہ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے ہی وہ نرلیپ ہے۔ مگر کیا ناشدہ ہے کہ سمجھا اسی کو جانتا ہے۔ اس کی وجہ بتاتے ہیں :-

۲۴۔ جل کا آکاش سطح گھٹ آکاش کو نام ویکال ڈھک لیتا ہے۔

اسی طرح جیو نے گوشتھ کو ڈھک لیا ہے۔ یہ باہمی ادھیاں کہلاتا ہے۔

۲۵۔ جیو کبھی گوشتھ کو تیز نہیں کرتا۔ یہ انادی اگیان ہے۔ اسی کو مول ایترا کہتے

۲۶۔ ایترا کے دو روپ ہیں۔ آدھن یعنی حجاب اور وکشیپ یعنی اضطراب

آدھن یہ کہتا ہے کہ گوشتھ نہیں ہے اور وکشیپ بھان نہیں ہوتا :-

چدر آکھاس یا عکس نے گوشتھ کو اس طرح ڈھک رکھا ہے جس طرح جل آکاش شدھ

گھٹ آکاش کو ڈھک لیتا ہے نتیجہ یہ ہے کہ گوشتھ میں جیو کا ادھیاں یا

یا وہم ہے۔ سنسار چدر آکھاس جیو کو ہوتا ہے مگر ساکشی آتما کو مانا جاتا ہے۔ اسے

ایونہ یا باہمی ادھیاں کہتے ہیں۔ یہ انادی ادھیاں یا اگیان ہے۔ اسی کا

دوسرا نام مول ایترا ہے۔ جیو نے کبھی یعنی انادی کال سے اب تک ساکشی کی

تیز نہیں کی ہے کہ سدھشتھ ہر ہر وقت سمجھو ہے۔ یہی اس کے بندھ کا باعث

ہے اور یہ بندھ انادی ہے۔ مطلب یہ کہ اس جنم کا کارن اس سے پہلا جنم ہے۔

اُس کا اُس سے پہلا اور اگلے پورا اقیاس۔ یہ سلسلہ بے ابتدا ہے۔ ایترا کو اس

وجہ سے انادی مانا جاتا ہے کہ شدھ ہر ہر وقت سمجھو ہر ہم سے اس کی پیدائش

نہیں مانی جاسکتی۔ کیونکہ گیان سروپ شدھ ہر ہم میں گیان سروپ ہونے کی وجہ سے

ہی کسی شے کے پیدا کرنے کے لئے اس کا پانچویں ہیں۔ باقی جو کچھ ہے وہ نایا کا
کار یہ ہے۔ کار یہ اپنے کارن کو پیدا نہیں کر سکتا۔ اس لئے ابتدا یا انا دی ہے۔
اس کی دو شکلیاں ہیں۔ آدھن یعنی سروپ کا چھپاؤ اور کوشیب یا اضطراب
یعنی شے کی صورتوں کا پیا کرنا۔ دیکھو اندھیرے میں رستی سانپ نظر آتی ہے۔
یعنی اول رستی کا سروپ چھپاؤ یہ آدھن ہے۔ سانپ نظر آیا۔ یہ وکشیپ ہے۔
اب جتنا دیکھتے جاؤ۔ کیا تا مشہ ہوتا ہے کہ رستی چھپتی چلی جاتی ہے اور سانپ کے
انگھ کان پوچھ وغیرہ صاف صاف نمایاں ہوتے چلے گئے ہیں۔ یہ سلیج ایڈریس
اول ساکشی یا کوشٹہ چھپتا ہے اور آدمی کہتا ہے کہ کوشٹہ نہیں ہے۔ کوشٹہ کا
بھان نہیں ہوتا۔ یہ ایڈریس کی آدھن مشکی کام کر رہی ہے۔ مگر آگیا نی کا یہ کہتا کہ کوشٹہ
نہیں ہے اس کے گلیان پر محمول ہے۔ چنانچہ آچار یہ اس کی غلطی دکھاتے ہیں۔
۲۔ گہائی گیانی سے پوچھتا ہے تو وہ یہی جواب دیتا ہے کہ کوشٹہ نہیں
جانا جاتا۔ مگر آگیا نی کوشٹہ کو جائزہ دے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ نہیں ہے اور
اس کا بھان نہیں ہوتا۔

۳۔ جلا سمیم پر کاش آتا میں ایڈریس کہاں اور ایڈریس کے بغیر آدھن کہاں
آگیا نی کے اس اعتراض کا جواب ہے کہ یہ اعتراض اپنی ہی فوج سے ٹھہرنے نہیں پاتا
۴۔ اگر اپنے بھی انوکھو پر اعتقاد نہیں تو یاد رہے کہ دلیل باندی میں کہیں
ٹھہراہ ممکن نہیں ہے۔ پھر اپنے آپ کو دلیل باز ماننے والا اپنے پرستے
تو کس طرح بیٹھے گا۔

۵۔ اگر کہو کہ عقلی تسکین کے لئے دلیل بازی کی جاتی ہے۔ تو اپنے انوکھو
کے مطابق دلیل کرو۔ نہ کہ فضول یہ جوہر دلیل بازی ہے۔

گیانی یعنی معمولی سمجھ کا آدمی کرتا بھیو گئے۔ جو کہ عہدہ جیسے چاہے اس کا نام دیا گیا ہے۔

کوٹختہ کی ہستی تسلیم نہیں کیا کرتا۔ بلکہ یہی کہتا ہے کہ جو سے علاوہ کوٹختہ اس وجہ سے ہے نہیں کہ اسکا بھان یا انوبھو نہیں ہوتا۔ تم ویدانتی کوٹختہ کو سوچو یہ کاش بھی خود گیان سیروپ مانتے ہو۔ پطرس میں گیان کیسے بتاتے ہو اور عجب گیان نہیں مانتی کون کیا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تو جو کہتا ہے کہ کوٹختہ نہیں ہے اور اسکا بھان نہیں ہوتا۔ اسکے تو یہ معنی ہیں کہ کوٹختہ گیان سے ڈھکا ہوا ہے۔ اور خود اسکا انوبھو کر کے کہہ رہا ہے کہ گیان سے ڈھکے ہوئے کوٹختہ کا بھان نہیں ہوتا۔ پس کوٹختہ کی ہستی میں خود تیرا انوبھو ہی پرمان ہے۔ اگر اسکے جواب میں وہ کہے کہ انوبھو قابل اعتبار نہیں کیونکہ آفتاب فعال کی طرح انوبھو میں اتنی ہی حالانکہ لاکھوں میل لمبا چڑا ہے۔ تو اسکا گھنٹن یہ ہے کہ جب اپنے انوبھو کا ہی اعتبار نہیں۔ تو دلیل کا اعتبار کس طرح ممکن ہے۔ کیا وجہ کہ اول تو دلیل میں کہیں ٹھیرا نہیں ہو سکتا۔ جو دلیل دو۔ اسی چھوٹا ہو سکتا ہے کہ گیوں۔ دوسرے دلیل کا جب خاتمہ ہو گا اپنے یا کسی اور کے انوبھو پر ہی خاتمہ ہو گا۔ پس جو نادان انوبھو پر ہی یقین و اعتقاد نہیں رکھتا وہ کبھی کسی بات کے سچے یا یقین پر پہنچ ہی نہیں سکتا۔ اس پر عرض یہ کہ کہ دلیل اس واسطے کی جاتی ہے کہ عقلی تسکین میسر ہو تو آچار یہ کہتے ہیں کہ دلیل کو تو وہ ایسی ہونی چاہئے کہ اپنے انوبھو کے مطابق ہو۔ نہ کہ انوبھو کے خلاف مبیودہ بے سرو پا دلیل باز رہی۔ انوبھو کے مطابق دلیل جس طرح چلیگی۔ اس کی صورت یہ ہے۔

۱۔ ابتدا یا اور اسکی شکتی اور ان میں تیرا ہی انوبھو ہم دیکھا چکے۔ اس واسطے کوٹختہ چیتا یعنی شدہ گیان ابتدا کا مستفاد نہیں ہے۔

۲۔ اگر وہی متضاد پڑے تو اس آکوں کا انوبھو کسے ہو۔ متضاد و ویک یا نہیں ہے۔ وہ حقیقت کے جاننے والے گیانی میں پایا ہی جاتا ہے۔

معرض کا یہ اعتراض ہی کہ کوٹھہ کا بھان نہیں ہوتا اس کے اُس انو بھو پرستی ہے کہ اگیان سے ڈھکا ہوا کوٹھہ موجود ہے۔ جیسے اوپر بیان ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو اعتراض پہلے کیا گیا تھا کہ کوٹھہ سویم پر کاش ہے۔ اس میں اگیان نہیں ہو سکتا۔ اور اگیان نہیں تو اور کیسا۔ محض لغو ہے۔ کوٹھہ چیتنتائی شتہ یا سادھاری اگیان جو ساکشی روپ ہے اگیان میں ڈھکا ہوا تیرے ہی انو بھو سے سترہ یعنی ثابت ہے۔ پس یہ شتہ اگیان اگیان کا متضاد دیا پر ودھی نہیں ہے۔ اول اس وجہ سے کہ دونوں ساتھ ملتے ہیں اور اس میں خود تیرا انو بھو پرمان ہے۔ دوسرے اگر کوٹھہ اگیان اور اورن کا متضاد ہو تو اس اورن کا پرکشاش یا انو بھو کون کرے۔ کوٹھہ ساکشی ہی تو کرتا ہے۔ اگر نہ کرے تو اگیان سترہ ہی نہ ہو۔ پس شتہ چیتنتا اگیان کی متضاد نہیں الٹی سادھک ہے۔ اگیان کا متضاد اگیان ہے جیسا اگیانی کو ہوتا ہے کہ اگیان مہتیا ہے اور میں اُسکا ساکشی ہوں۔ یہ باریک شتہ شاید سطح آسانی سے سمجھ میں آجائے کہ آگ کا ٹھ میں ویایک ہے۔ اگر نہ ہو تو نمایاں نہ ہو سکے۔ مگر یہ ویایک آگ کا ٹھ کی متضاد نہیں یعنی اُس سے جلاتی نہیں۔ بلکہ دیا سلائی سے آگ کو یہ گھٹ یا نمایاں کر دے تو وہ کاٹھ کی متضاد یہ شک پڑیگی اور اسے جلا دے گی۔ ویایک آگ کی جگہ کوٹھہ چیت کو سمجھ لو۔ دیا سلائی ویدانتا ہے۔ جو ویایک اگیان کی آگ کا ظاہر ہونا جو اگیان کو جلا داتا ہے۔ امدن بنا کر آب و کشپ کویتے ہیں۔

۳۱۔ ایتہ یا سے گھر سے جوئے کوٹھہ میں دونوں جموں کے ساتھ

۳۲۔ جد آبھاس سپی میں چاندی کی طرح متوٹم پر۔ کو کشپا دھیاں کتہ پرٹ

۳۳۔ جط سپی کا یہ حصہ اور حقیقی پنا بھٹی چاندی میں نظر آتا ہے۔

اسی طرح کوٹھہ کا سویم یعنی خود پنا اور حقیقی پنا و کشپ سے پڑ بھال میں بکھنڈ ہے۔

۵۵۔ اور صیغہ نلاہٹ اور تکرنا بن سببی میں چھپ جاتا ہے۔ اس صیغہ اسٹک
ہونا اور آنند کو ٹسٹھ میں بھی خفی ہو جاتا ہے۔

۵۶۔ جیسے تیش میں متوہم شے کا نام چاندی ہے۔ اس صیغہ کو ٹسٹھ میں کشی ہے
متوہم جدا بھاس کا نام ہم یا میں کہا جاتا ہے۔
۵۷۔ آدمی خود سببی کے "یہ" حصے کو دیکھنا ہوا اسے چاندی مانتا ہے۔

اس صیغہ کو خود دیکھنا ہوا جدا بھاس کو "ہیں" مانتا ہے۔
کشید اذھیاس یہ ہے کہ اپڑیا کی پادھی والے کو ٹسٹھ میں قبول اور کشم دونوں
جسم کے ساتھ جدا بھاس یعنی کو ٹسٹھ کا عکس اس صیغہ کی پختہ پائنتوہم ہے جس طرح
سببی میں چاندی متوہم ہوا کرتی ہے۔ بھلا اسکا ثبوت کیا۔ دیکھو اندھیرے کے
دوش سے آدمی سببی کو چاندی اس طرح دیکھتا ہے کہ "یہ چاندی ہے" یہاں
چاندی تو کلیتہاً جھوٹی ہے۔ اور "یہ" اور "یہ" وہ دونوں نقلی چونکہ واقعی شے
سببی سے متعلق ہے جو سامنے پڑی ہے۔ اس واسطے "یہ" اور "یہ" حقیقی یعنی سچی
باتیں ہیں۔ اسی لئے جھوٹی چاندی بھی نہ آتی ہے کہ "یہ ہے"۔ اس صیغہ کو چاندی
کی طرح جدا بھاس جھوٹا ہے۔ اور سببی کی طرح کو ٹسٹھ سچا مگر کو ٹسٹھ کا خود پنا یعنی
ذات اصلی اور حقیقی پنا یعنی سچا ہونا جدا بھاس میں نظر آتا ہے کہ خود میں ہوں۔
چھپ جو اوصاف جانتے ہیں وہ کو ٹسٹھ کا اسٹک یعنی بک کوٹ ہونا اور آنند۔
سروپ ہونا ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ صیغہ سببی میں چاندی کے متوہم ہونے پر سببی
کے "یہ" اور "یہ" اوصاف برابر دیکھتے رہتے ہیں اور چھپتے ہیں۔ رنگ نہ ہونا
وغیرہ۔ اس صیغہ کو ٹسٹھ میں جدا بھاس کے متوہم ہونے پر کو ٹسٹھ کا خود پنا اور
حقیقی ہونا یعنی "یہ" میں ٹھوں، تو انو بھو جوتے ہیں مگر اسٹک اور آنند ہی ہونا
چھپ جاتے ہیں۔ پس سببی میں صیغہ متوہم شے کا نام چاندی رکھ لیا گیا ہے۔

اسی طرح کوٹستہ میں متوہم شے یعنی چہ آجھاس کا نام نہیں یعنی کرنا جھوٹ جیو رکھ لیا گیا ہے۔ آدمی سپی کے ”یہ“ یعنی حقیقی حصے کو دیکھتا ہوا اودھیا س سے جسطح وہمید چاندی مانتا ہے۔ اسی طرح خود یعنی ذات اصلی کو انو بعد کرتا ہوا وہمید چہ آجھاس کو میں یعنی اپنا آپا گردانتا ہے۔ اوپر جو لفظ ”خود“ پنا استعمال ہوا ہے اسی کی تشریح فرم کرتے ہیں

۳۸۔ ”یہ“ اور چاندی جسطح جدا ہیں اسی طرح ”خود“ اور میں بھی جدا

جدا ہی ہیں۔ دونوں جانب عام و خاص یکساں ہی سمجھ میں آتے ہیں۔
۳۹۔ اور محاورہ بھی ہے کہ دیوت خود جانتا ہے۔ تو خود دیکھ میں نہیں رہتا
۴۰۔ جسطح یہ چاندی ہے اور یہ کپڑا ہے ان جملوں میں ”یہ“ بولا جاتا ہے۔

اسی طرح ضمیر غائب و حاضر و شکم میں ”خود“ متسلّم ہوتا ہے۔

۴۱۔ اگر کہو کہ ”تیں“ سے ”خود“ کا فرق مسلم۔ کوٹستہ کا اس جھگڑے سے کیا نطق

ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ لفظ ”خود“ جسے ظاہر کرتا ہے وہی تو کوٹستہ ہے۔

۴۲۔ اس پر اگر اعتراض کرو کہ ”خود“ غیریت یا فرق کا بنانے والا لفظ ہے

تو اس کے یہی معنی ہیں کہ کہنے والا فرق کو نفی کرے کوٹستہ کو ہی آتا جاتا ہے۔

۴۳۔ سو یہ لفظ خود اور آتما ہم معنی ہیں۔ بول چال میں انکا ساتھ ساتھ

استعمال نہیں کیا جاتا۔ پس خود اور آتما غیریت کے ہی ہٹانے کے لیے تجویز ہیں

”یہ“ چاندی ہے۔ اس بھرم میں یہ کا اشارہ سپی کی طرف ہو جو حقیقی شے ہو اور چاندی جھوٹی

ہے۔ اسلئے ”یہ“ سے ظاہر شدہ شے ہو اور۔ اور چاندی سے ظاہر شدہ شے ہو۔ اسی طرح

”خود“ اور ”میں“ کے لفظ سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی جدا جدا ہی انٹی ہوتی ہیں۔

وجہ یہ کہ جسطح ”یہ“ عام ہے اور چاندی خاص اسی طرح ”خود“ عام ہے اور ”میں“ خاص دیکھو

محاورے میں خود کا لفظ غائب یعنی دیوت وغیرہ کے ساتھ۔ حاضر یعنی تو کے ساتھ

اور شکم یعنی میں کے ساتھ یہاں متسلّم ہوتا ہے۔ یعنی ”یہ“ کے استعمال کی مانند ہے جو

ہر شے کی نسبت بول سکتے ہیں۔ یہ بحث بالکل صاف ہے۔ اس لئے مقررین کو بھی ماننا پڑتا ہے کہ "خود" اور "میں" دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ مگر مضمون کو مستحکم کا تھا۔ اس سے بحث کا کیا تعلق۔ جواب یہ ہے کہ جیسے خود کہا ہے وہی تو کو مستحکم ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خود "مثنائی غیریت" یا فرق ہے۔ اسے کو مستحکم کیسے کہا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تمام فرق یا غیریت اٹھ جائے تو جو باقی رہتا ہے وہی کو مستحکم کہلاتا ہے۔ اسی کو تو ایضاً منہ سے آنا بتا رہا ہے۔ کیونکہ تمام غیریت اور فرق کے ہٹانے والے ہی الفاظ خود اور آتا ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ اٹھایا جائے کہ خود اور آتا جو تکیہ دو علیحدہ علیحدہ الفاظ ہیں۔ اس لئے یہ دو مختلف چیزوں کو ہی ظاہر کرینگے تو اسکا جواب یہ ہے کہ دو جلیس و علیحدہ الفاظ ہم معنی بھی تو ہو سکتے ہیں۔ پس یہ ہم معنی الفاظ ہیں اور سنسکرت میں ان کا استعمال ساتھ ساتھ نہیں دیکھا جاتا یعنی سویم آتا لکھنے یا بولنے میں نہیں آتا۔ اب اور اعتراضوں کو دیکھتے ہیں۔

۴۴۔ اگر کہہ کہ خود کا استعمال گھڑے وغیرہ جڑ چیزوں کے ساتھ بھی تو ہوتا ہے مثلاً گھڑا خود نہیں جانتا تو ہمارا جواب ہے کہ استعمال درست ہے کیونکہ گھڑے میں بھی تو آتا کی ہستی ہے۔

۴۵۔ جڑیت کا فرق آتا کا کیا ہوتا تو نہیں۔ بلکہ عہدہ میں جو چڑھتا ہے اس کا کیا ہوا ہے۔

۴۶۔ جمیع حقیقتیں اس کو مستحکم ہیں۔ تمام سے ستون ہے۔ اس طرح جڑ گھڑے وغیرہ اس میں ستون ہیں۔

۴۷۔ اب اگر یہ کہو کہ "تو" اور "میں" تو وغیرہ سب چیزوں کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔ اس لئے انہیں بھی آتا کا منظر مانو۔

۴۸۔ منظر ہمارا جو ہے اس کا استعمال آتا کے ساتھ بھی لفظ "تو" وغیرہ کیلئے

دیکھا جاتا ہے۔ پس یہ آتما کے مظہر نہیں ہو سکتے۔

اوپر بتایا گیا کہ لفظ "خود" سے جو شے ظاہر ہوتی ہے وہ کوشتہ یا آتما ہے۔ اس کی یہ غرض ہو تا ہے کہ خود چڑچیزوں کے ساتھ بھی متعل ہوتا ہے۔ جیسے گھڑا خود نہیں جانتا۔ پس جیتن آدمی اور گھڑے میں فرق کیا نہ ہو۔ آچار یہ کہتے ہیں۔ کہ بڑا اور جیتن کا فرق آتما کی وہ ہے نہیں ہے۔ آتما تو دونوں میں یکساں دیا پاک ہے۔ کیونکہ جو شے ہے وہ گیان پر آپ آتما میں کلیت یا متوہم ہے۔ پس سب کے پس پشت آتما ہے۔ پھر چڑ اور جیتن کے فرق کا باعث کیا ہے۔ چہ آتما میں اور کچھ نہیں جس کے جسم میں انتہہ کرن ہے جیسے آدمی کے جسم میں اور اس میں چہ آتما میں اور یہ اس جسم والا جیتن یا جیتن کہا جاتا ہے۔ جس میں انتہہ کرن نہیں ہے جیسے پتھر میں اور یہ آتما میں نہیں پڑتا۔ اُسے جو کا نام دیا جاتا ہے۔ دوسرا عرض یہ ہے کہ لفظ خود کی طرح "یہ" اور "وہ" بھی ہر چیز کے ساتھ بولے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ آدمی۔ وہ درخت وغیرہ۔ جس طرح خود کو آتما کا مظہر مانا ہے۔ اسی طرح انکو بھی مانا۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ یہ آتما کے مظہر نہیں ہو سکتے۔ کیا وجہ کہ جیسے کامل کا لفظ آتما کے ساتھ متعل ہوتا ہے کہ دیوت کا آتما کامل ہے۔ جیگیدت کا نا کامل۔ اسی طرح یہ اور وہ دونوں محاورے میں آتما کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں۔ پس یہ آتما کے مراد یعنی ہم معنی نہیں ہو سکتے۔ بحث ختم کر کے اب اس کا نتیجہ دکھاتے ہیں۔

۴۹۔ اس بارے میں کسی کو ذرا بھر بھی شک نہیں ہے کہ یہ اور وہ۔ خود اور غیر۔ تو اور میں دنیا میں متضاد معروف ہیں۔

۵۰۔ غیریت کا متضاد خود یعنی کوشتہ ہے اور گوہے کا میں یعنی آتما جس جو آتما میں کلیت یعنی متوہم ہے۔

۵۱۔ میں اور خود کا فرق چاندی اور یہ کے فرق کی طرح صاف ہے۔ مگر یہ

یعنی آگیاں کی وجہ سے دونوں کو ایک مانا جاتا ہے :

سب مانتے ہیں کہ یہ اور وہ - تو اور میں - خود اور غیر متضاد چیزوں کے ظاہر کرنے والے الفاظ ہیں - نیز نسبت کا متضاد خود ہے جو کوٹھتھ ہے - اور تو ہے گاٹیس جس کا اطلاق جدا بھاس پر ہے جتنا یعنی کوٹھتھ میں سطح مستقیم ہے جس طرح چاندی سپی میں ہوا کرتی ہے - جب وہم کی حالت میں کہا جاتا ہے کہ یہ چاندی ہے تو یہ کا اشارہ سچی سپی کی طرف ہوا کرتا ہے اور چاندی ظاہر ہے کہ جھوٹی وہم ہے - ان دونوں کو ایک ماننا تو ناگیاں ہے - بعد یہ سطح سچے کوٹھتھ اور جھوٹے جدا بھاس کو ایک ماننا آگیاں ہے - بھلا یہ آگیاں جاتا کیونکہ ہے مضمون :

۵۲ - یہاں وہم کی تائی مذکورہ بالا پتہ یا کار چاہوا ہے - ابتدا یا جائے تو اس کا کار یہ بھی جائے :

۵۳ - کیتائی کا وہم اور آہوں تو پتہ یا سے جاتے رہتے ہیں - مگر و کشیب کے سر پرکاش - ناش پرار بدھ کو منکے خانے پر ہوتا ہے :

۵۴ - آیا دان سکناش جو نے پر بھی جس طرح نیا یک لمحہ بھر چیز کا ٹھہراوانے ہیں - سطح ہم بھی کیوں نہ مانیں :

۵۵ - کچھ دنوں کی عمر والے دھاگوں کے لحاظ سے وہ لمحہ بھر مانیں - لائق اور کلیوں کی عمر والے بھرم کے لحاظ سے ہمارا لمحہ پرار بدھ ناش کا وعدہ ہے :

۵۶ - پھر تیا کیوں نے تو ایسی بات مان لی ہے کہ بچار کرنے پر ٹھہر نہیں سکتی ہم جو کہہ رہے ہیں وہ دید کی سند - دلیل - اور گیانیر کے انو بھو پر مبنی ہے :

۵۷ - فی فضل دلیل کرنے والے تیا یوں کے ساتھ جھگڑنے کو چھوڑو - مضمون کے متعلق یہ بات یاد رکھو کہ خود اور میں یعنی کوٹھتھ اور

بکاری جدا بھاس کی کیتائی شخص وہم ہے :

کہ شہرہ حقیقی شے ہے اور چہرہ آبھاس مجھیا یعنی جھوٹی۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا بھرم
 یعنی وہم ہے۔ اندر اس کا کارن وہی اناوی اگیان یا ابتدیا ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور
 جس کی دو شکستیاں آئورن اور وکشیپ ہیں۔ یہ ابتدیا یعنی کارن ناش جو تو اسکا کالج
 بھی جائے۔ یہاں مدد غشی یہ ہے کہ وہم یکسانی اور سروپ کا آئورن یعنی یہ حجاب کہ میں
 شہرہ پر تھمکتا تھا یا بہم نہیں ہوں۔ دونوں برہم گیان سے جیتے جی ہی جائے رہتے
 ہیں۔ رہا وکشیپ یعنی چہرہ آبھاس اور تینوں جسموں کا بنا رہنا یہ اس وقت ہی رفع
 ہونے ہیں۔ جب ان کرموں کا خاتمہ ہو جنہوں نے موجودہ جنم دیا اور پرلہ پرلہ کھلا ہے
 اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پراربدھ جنم کا نسبت کارن اور اگیان ابادان
 کارن ہے۔ اگیان نہ رہا تو گیانی کا جسم فوراً ہی گر جانا چاہئے۔ اسکا جواب یہ ہے
 کہ بطرح نیا یک یہ مانتے ہیں کہ ابادان کے ناش ہو جائے پر بھی کالج لمحہ بھر کے
 لئے بنا رہتا ہے۔ اس طرح ہم بھی مانتے ہیں۔ اگر کہو کہ کہاں لمحہ بھر اور کہاں پراربدھ
 کرموں کے ختم ہو ٹیکا عرصہ جکا پھیلا و برہمنوں پر ہو سکتا ہے۔ تیار جواب یہ ہے کہ
 دیکھو جہلا دھماگوں سے پکڑا بنا تا ہے۔ مین چکنے کے بعد بھی اسے لمحہ بھر وہ دھما
 کی دکھائی دیتے ہیں۔ پکڑا نہیں لمحہ بھر بعد دھماگوں کا خیال رفع ہو تا ہے اور
 کپڑے کا خیال پہلے ہی نا ہے یعنی ناش یا تبدیل ہونے کے بعد دھماگے جو کچھ
 دونوں چیزیں ہیں لمحہ بھر قائم رہتے ہیں۔ پس اگر وکشیپ روپ اناوی اگیان
 جگونی اور کلیوں سے چلا آتا ہے۔ پراربدھ کے خاتمے یعنی برسوں تک بنا رہے تو
 انت کال کے تھا بلجیں اسے لمحہ بھر سے زیادہ وقت ہمیں دی جا سکتی ہے
 پھر نیا کیوں کا یہ مان لینا کہ ابادان کے ناش ہوئے پر کالج لمحہ بھر کے لئے
 رہنا ہے ان کا سن گھڑت سکہ ہے جو بچار کر نہ پر یعنی دلیل عقلی کے سامنے ٹھہر نہیں
 سکتا۔ ہرچہ کہتے ہیں کہ گیان ہونے پر بھی گیانی کا شریر پراربدھ کے خاتمے تک رہنا ہے۔

اول تو دید کی سند کے مطابق ہے۔ چنانچہ چھاندہ گیکہ کی مشہور ہے کہ اس کو بھی گیانی
کو بس اتنی دیر ہوتی ہے کہ بشر یہ چھٹ جائے اور وہ موکش پاتا ہے۔ مطلب یہ
کہ جیوں کو گت گیانی پر بار بڑھ کے خاتمے پر بدہیمہ گت ہو جاتا ہے۔ دوسرے
دیل یہ ہے کہ گھار کا چکر گھمایا جائے یا تیر چھوڑ دیا جائے تو گھانے کے اور چھوڑ
کے بعد وہ اپنی حرکت کو پورا کر کے ہی تھکتا ہے۔ کی طرح جن پر بار بڑھ کر مرنے سے ہم کو
حرکت دے رکھی ہے وہ اپنے وقت پر ہی ختم ہوگی۔ تیسرے ہاجیوں کی جگہ کا انہو
وہ زمانہ قدیم اور زمانہ حال کے مہاتما گیانیوں کے اقوال و تجویزات پر ثابت ہو رہا
آخر شلوک بحث کے خاتمے کا ہے۔ کہ فصول بے سرو پا دیل کرنے والے
نیا کیوں سے بحث ختم کرو۔ کیونکہ ان کے اقوال مشرقی معنی اور انہو نیشنوں کے مخالف
ہیں۔ بات یاد یہ رکھو کہ گوشتہ اور چاگھاس کی یکسانی محض یہیمہ ہے۔
اور یہ ہم نے پایہ ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ آتما یعنی مہلی میں گوشتہ ہے بد

تیسری فصل اور متون میں جو کیا ہے

دوسری فصل میں آچار یہ نے دیدانت کے مہول کے مطابق آتما کا سروپ گوشتہ
یعنی نر بکار می شہ گمان بتایا۔ اور اس کے علاوہ بر شہ کو متنبہ یعنی وہیمہ
کہا سب یہ دکھاتے ہیں کہ اور متون میں آتما کی نسبت لوگوں کے کیا خیال ہیں۔
ان میں ایک دو کے گھنڈن خود کرتا ہے۔ اس لئے ستر میں لمبی چوڑی
بخشن دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اقل مضمون کی پرواز کو بھیجے۔
۵۸۔ اپنے آپ کو پنڈت ماننے والے کام مہولی آدمی اور شاستر پر چلتے

والے لوگ نادانی سے مشرقی کو نہ مان کر اور فقط دلیل پر چلکر ہم میں

مستقر ہو کر رہے ہیں۔

۵۹۔ بعض آگے پیچھے کا مضمون نہ سمجھ کر وید کے چلے یا واکید بے حیائی

سے اپنے من گھڑت متوں کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

جو لوگ صرف دلیل پر چلتے ہیں اور اپنی نادانی سے آتما کے بارے میں مشرقی کی

سنت تسلیم نہیں کرتے وہ وہم باطل میں ہی گرفتار دیکھے جاتے ہیں۔ خواہ معمولی

سمجھ کے آدمی ہوں۔ خواہ شاستری یعنی فلسفہ مذہب کے عالم ہوں۔ یہ لوگ

حقیقت میں پنڈت یعنی دانا اور عالم آدمی نہیں ہیں بلکہ جھوٹے غور سے اپنے

آپ کو پنڈت مانتے ہیں۔ کیا وجہ۔ کہ مشرقی جس کا نام ہے وہ مہاتماؤں کا

انوبھو ہے۔ انکی تعلیم کو چھوڑ کر اپنے آپ کو ان مہاتماؤں سے بڑا ماننا وہم باطل

نہیں تو اور کیا ہے۔ آگے دلیل سے دکھایا جائیگا کہ ان کے من گھڑت مسئلے

مسائل میں بھی محض وہم باطل ہی ہمارا ہی دھرم بھومی یعنی ہندوستان میں

چونکہ وید بھگوان کو سب مانتے ہیں۔ اس لئے ان لوگوں کو بھی اپنے متوں کو

وید کے مطابق دکھانا پڑتا ہے۔ اور اس میں یہ لوگ یہ چال کرتے ہیں۔

کہ وید کا کوئی جملہ لیا جو ان کے مسائل کے مطابق ہے۔ اور بلا لحاظ اس بات کے

ادھر پر ہے کیا مضمون ملا آتا ہے اور آگے جا کر ختم کیونکر ہوتا ہے۔ اسے اپنے

مت کی تائید میں پیش کر دیا۔ یہ حال زمانہ قدیم میں بھی تھا۔ اور اب بھی ہے۔

ہر شخص اپنے مت کو گو وہ کیسا ہی پوچھ پچھر کیوں نہ ہو۔ یہ ثابت کیا جاتا ہے

کہ وید کی تعلیم کے مطابق ہے۔ وید کی جو تعلیم آتما کے متعلق ہے وہ اوپر بیان

ہوئی۔ اب چاہے ایک ایک مت کو لیتے جاتے ہیں۔ اور اس کے کھنڈن کا

طریق سمجھاتے جاتے ہیں۔ اول چارہاک مت یعنی دھرت کو لیتے ہیں۔

۶۰۔ صرف پرنیکش پر مان کو ماننے والے چارواک کو کشتہ سے لگا کر جسم کثیف تک اس جسم خاکی کو بھی آتا بقاتے ہیں +

۶۱۔ اور اپنے مت کو دید کے مطابق جتانے کے لئے اوتے کو ش اور مردچن کے سیدھانت کی سند پیش کرتے ہیں +

دہریے جسم خاکی کو آتا سمجھتے اور صرف ایک پر مان یعنی پرنیکش کو ماننے ہیں۔ اور اپنے مت کو دید کے مطابق دکھانے کے لئے وید کی سند یہ پیش کرتے ہیں کہ تیز یہ اُپنشد میں ان کے جھگوش یعنی جسم خاکی کو آتا بتایا گیا ہے۔ اور چھاند گیہ اُپنشد میں پر جاپتی کا پرنیکش سے مردچن اسی سیدھانت پر پہنچا ہے۔ یہاں خیال رہے کہ تیز یہ اُپنشد میں جو جسم کے لئے آتما کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ مگر اس کے اندر پران کو آتا بتایا ہے۔ پران کے اندر من کو۔ من کے اندر بگیان، یا بدھ کی کو۔ بدھ کی کے اندر آئن۔ اے کو ش کو مالو۔ ان پانچوں کوشوں سے آتما کو علیحدہ اور ان کا لفظ بتایا ہے۔ مردچن۔ نہ بیشک پر جاپتی کے اُپدیش سے جسم کو آتا سمجھا۔ مگر اُس کا یہ سمجھنا غلط تھا۔ چنانچہ غلطی رفع کرنے کو اندر بار بار آیا اور آخر کیا لیکر گیا۔ پس شرتیوں کو دہریے غلط ہست میں پیش کر رہے ہیں۔ آگے پیچھے کا مضمون انہوں نے نہیں دیکھا ہے۔ اس مرتبہ کا کھنڈ

اندر یہ آتم راوی کرتا ہے +

۶۲۔ جیو آتما کے نکل جانے پر جسم چونکہ مردہ ہو جاتا ہے اس لئے اور نام تک جسم سے آتما کو علیحدہ مانتے ہیں +

۶۳۔ اور کہتے ہیں کہ پرنیکش سے ہی معیت کا خیال ہم سے علیحدہ نہیں ہوتا ہے اور میں دیکھتا ہوں۔ میں بولتا ہوں۔ اس سے اندریوں کا مجھ سے۔ آتما مجھ میں آتا ہے +

۶۴۔ گویائی وغیرہ اندریوں کا جھگڑا شرتی میں سُنا جاتا ہے۔ اسی سے

یہ جیتن ہیں اور آتما ہیں نہ

جسم خاکی اس واسطے آتما نہیں ہے کہ جو اس میں سے نکل جاتا ہے۔ تو مردہ لاش ہو جاتا ہے۔ اگر ہی آتما ہوتا تو لاش جیتن ہونی چاہئے تھی۔ مگر چونکہ نہیں ہوتی اس واسطے جو آتما کہ جسم سے علیحدہ ماننا پڑتا ہے۔ یہ آتما اندریاں ہیں۔ پرٹیکش آدمی محسوس کرتا رہے کہ میں دیکھتا ہوں۔ میں بولتا ہوں وغیرہ وغیرہ۔ یہ میں غم کا خیال ظاہر ہے کہ جسم خاکی سے علیحدہ ہے۔ پس جسم آتما نہیں اندریاں آتما ہیں شہرتی کی سند یہ ہے کہ چھاندو گیکہ اور برہنزیگ میں اندریوں کا یہ باہمی جھگڑا مذکور ہے کہ ہم میں سے کون بڑا ہے۔ چنانچہ ایک ایک اندر یہ باہر گئی اور سال بھر باہر رہ کر واپس آئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اندریاں جیتن ہیں اور اسلئے آتما ہیں۔ یہاں خیال رہے کہ شہرتی اندریوں کو جیتن اور آتما نہیں بتا رہی ہے۔ بلکہ جھگڑے کی کہانی پر ان کو ان سے افضل بنانے کے لئے ہے۔ اس ست کا کھنڈن پران آتما وادی کرتا ہے نہ

۶۵۔ ہر تہ گرتیم کے پاسک پران کو آتما مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ آنکھ

وغیرہ اندریاں نہ رہیں اور پران رہے تو آدمی زندہ رہتا ہے نہ

۶۶۔ شہرتی کہتی ہے کہ پران ہی سوتے وقت جاگتا ہے اور عمر میں سب سے

بڑا اور اوصاف میں سب سے افضل ہے۔ چنانچہ پران نے کوش کا بیان

تفصیل کے ساتھ دیا ہے نہ

آنکھ وغیرہ اندریاں اس لئے آتما نہیں کہ آدمی اندھا بہر ایگو لگا ہو یعنی ایک یا زیادہ

اندریاں نہ رہیں تو بھی جیتا رہتا ہے۔ مگر پران نہ رہے تو فوراً ہی مر جاتا ہے۔ چنانچہ

شہرتی ہے کہ اندریاں جب سوتے وقت خود سو جاتی ہیں تو پران ہی جسم میں جاگتا

رہتا ہے۔ نیز پران سب میں بلحاظ بڑا ہے اور بلحاظ فضیلت افضل ہے۔ جیسا

برہنزیگ اور چھاندو گیکہ میں آیا ہے۔ اور تیسری اپنشد میں پران نے کوش کا بیان

تفصیل کے ساتھ دیا ہوا ہے۔ یہاں بھی شریوں کی نقل بلا تعلق مضمون کی گئی ہے۔ اندریوں کے نہ رہنے پر پران کا نہ رہنا۔ اور مخلوقات میں پران کا بزرگ و افضل ہونا۔ اور پران نے کوش میں اُسکا بیان دیا جانا۔ اس بات کی تو دلیل نہیں کہ پران آتما ہے۔ ہے تو مخلوق اور کوش ہی یعنی جڑ۔ اسی وجہ سے من آتم وادی اس مت کا کھنڈن کرتا ہے ۛ

۶۷۔ اُپاسک لوگ من کو آتما بتاتے ہیں۔ پران کا بھگوتا نہ ہونا ظاہر ہو نہیں سکتا من ہے ۛ
۶۸۔ شرتی میں بتایا گیا ہے کہ من ہی آدمیوں کے بندھ اور موکش کا باعث ہے۔ اور پران نے کے اندر من کو کوش ہے۔ اس واسطے ہی آتما ہے ۛ

اُپاسک لوگ چونکہ دھیان من سے کرتے ہیں۔ اس لئے من ہی ان کے لئے بڑی چیز ہے۔ چنانچہ یہ من کو ہی آتما مانتے ہیں۔ وجوہات یہ دیتے ہیں کہ شکتی دکھ کا احساس من کو ہوتا ہے اس واسطے کہ تا بھوگتا من ہے نہ کہ جڑ پران۔ دوسرے شرتی خود من کو بندھ و موکش کا باعث بتاتی ہے۔ تیسرے من پران نے کوش سے اندر رونی شے ہے۔ یہاں بھی شرتی کے نقل کرنے میں غلطی یہ ہے کہ من خود کوش ہے۔ اور چونکہ آتما کے بندھ و موکش کا باعث ہے۔ اس لئے خود آتما نہیں ہے۔ چھٹک گیان آتم وادی یعنی دمیدم پیدا اور فنا ہونے والی پڑھی کا آتما ماننے والا اس مت کا کھنڈن کرتا ہے ۛ

۶۹۔ چھٹک گیان آتم وادی گیان کو آتما مانتے ہیں کیونکہ من کی جڑ میں گیان صاف صاف پایا جاتا ہے ۛ

۷۰۔ انتہہ کرن دو طرح کا ہے۔ ”میں“ برتی والا اور ”یہ“ برتی والا میں ”برتی“ والا گیان کہلاتا ہے اور ”یہ“ برتی والا من ۛ

۷۱۔ ”یہ“ برتی کی جڑ میں ”میں“ برتی صاف محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ اپنے آتما کو

بے جانے بیرونی شے کو کوئی نہیں جانا کرتا ہے

۷۲۔ چونکہ میں برقی و مبدم پیدا اور فنا ہوتی محسوس ہوتی ہے اس لئے

ایک تو چھٹک ہے اور دوسرا حساس ہی سے سویم پر کاش ہے ہے

۷۳۔ وید کہتا ہے کہ سن کا یہ جیو یا آتما گیان کے گوش ہے اور پیدائش و

فنا سکھ ڈکھ روپ تمام سنسا رسی کا ہے ہے

من بے شک صورتیں بدلتا ہے مگر ان صورتوں کی تہ میں بدھ ہی یا گیان ہر روز

ان کا علم ہی نہ ہو پس میں بیرونی شے ہے اور گیان اندرونی۔ انتہہ کرن دو

قسموں میں تقسیم ہے۔ "میں" یعنی بشری یا عالم اور "یہ" یعنی شے یا معلوم۔ میں کی برقی

گیان کہلاتی ہے اور یہ کی برقی من جسکی بدلتی ہوئی صورتوں کا گیان گیان یا

بدھ ہی کو ہوتا ہے پس "یہ" کہ تہ میں "میں" ہے۔ جب تک "میں" سیدھ نہ ہوئے ہیں

یعنی بیرونی یا میری چیز میں سیدھ نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ گیان کے ہر عمل میں بشری

خیال پیدا اور فنا ہوتا ہر شخص سکھ انوکھو سیدھ ہے یعنی احساس میں آتما ہے اس لئے

دو چیزیں مستخرج ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ گیان چھٹک ہے یعنی مبدم پیدا اور فنا

ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ سویم پر کاش یعنی بذات خود فوری ہے گیان کا گوشت اس میں

کسی اور شے سے نہیں آتا۔ نیز تیسری یہ ایشوار میں آتما ہے کہ منو نے سکھ اندرا سکھ

آتما گیان کے ہے۔ یہی گیان پیدائش و فنا سکھ ڈکھ روپ سنسا کہلاتا ہے۔

کیونکہ جس میں چیز کا گیان ہے وہ۔ اسی کے تابع ہے۔ یہ نہ ہونو گیان ہی نہ ہو۔

پھر سکھ ڈکھ کیسا اور سکھ ڈکھ پیدائش اور فنا نہ ہونو سنسا کیسا۔ یہاں بھی شرعی کی

سند دینے میں یہ غلطی ہے کہ شرعی گیان کے کو گوش بتاتی ہے نہ کہ آتما نیز اس کے

اندرا و آتما آئندے بتاتی ہے۔ چنانچہ شونہ وادی اس مت کا کھنڈن کرتا ہے

۷۴۔ بجلی اور آتھم چھٹک کے مانند و مبدم تبدیل ہونے والا گیان آتما نہیں

ہو سکتا۔ اور چونکہ اس کے علاوہ اور کچھ پایا نہیں جاتا۔ اس لئے شونیہ
 یا عدم ہی آتما ٹھہرتا ہے۔ یہ مادہ جھک بڑھوں کا منت ہے۔
 ۷۵۔ اسی لئے شرتی بھی کہتی ہے کہ پہلے یہ سب کچھ است تھا۔ غرض کیا
 عالم اور کیا معلوم یعنی کل کائنات وہم سے ہی متوہم ہے۔
 شونیہ وادی کا یہ اعتراض ہے کہ گیان اس طرح چھٹک یعنی دم بھر ٹھہرنے والا ہے
 جسطرح بجلی دم بھر کہ جھک گئی۔ اور نے دم بھر میں صورت بدل لی۔ آنکھ دم کے دم کو
 چھٹکا اور پھر کل گئی۔ بھلا ایسی مبدل ہونے والی چیز آتما کیونکر ہو سکتی ہے۔
 یعنی نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ اس گیان کے سوا اور کوئی شے احساس میں آتی نہیں
 اس لئے شونیہ یعنی نیستی یا عدم محض ہی آتما ٹھہرتا ہے۔ چنانچہ چھاندو گیارہ اہنشاہ
 میں شویت کیتو کی کہانی میں آتما بھی ہے کہ بعض کہتے ہیں کہ پہلے یہ سب کچھ است
 یعنی نیست تھا۔ نتیجہ یہ ہے کہ عالم و معلوم جنس سب جگت آگیا محض وہم ہی وہم ہے۔
 واقعی شے نہیں۔ یہاں شرتی غلط نقل کی گئی ہے کیا وجہ کہ شرتی سنت سے
 جگت کی پیدائش بتاتی ہے اور بعض نادانوں کا یہ قول سنا کر کہ پہلے یہ سب کچھ
 است تھا خود اسکی تردید کرتی ہے۔ اب تک آتما کی نسبت مختلف منوں کا لکھنا
 آجاریہ نے اور منوں سے کرایا ہے۔ چونکہ شونیہ وادی کا منت آخری ہے۔ لہذا
 اسکا لکھنا خود کرتے ہیں۔
 ۷۶۔ چونکہ بھرم یا وہم بے ادبشتان نہیں ہو سکتا۔ اس لئے آتما کہ ہست
 مانا پڑتا ہے کیونکہ وہی شونیہ یا عدم کا ساکتی رہیگا۔ اگر ایسا نہ
 تو خود تیرا کہنا بھی نہ ہو سکیگا۔
 ۷۷۔ پھر شرتی گیان نے کے اندر آندے کو ش اور بتاتی ہے۔ اور
 خود کہتی ہے کہ آتما کو اس طرح انو بھم کر کے وہ ہے۔

شونیہ وادی جگت کو وہم ہی وہم بتاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس وہم کا ادھشتھان یا محل جہاں یہ وہم اٹھ رہا ہے یا نہیں ہے۔ اگر کہے کہ ہے تو وہی ست روپ آتما انا پڑے گا۔ اور اگر کہے کہ نہیں ہے یعنی محض شونیہ ہی ہے تو یاد رہے کہ بے ادھشتھان وہم ناممکن ہے۔ مثلاً کائنات خواب وہم ہی وہم ہے۔ مگر اس کا ادھشتھان موجود ہے یعنی خواب میں۔ معدوم نہیں۔ پس جگت کو جب وہم یہ مانتا ہے تو اس وہم کی نموداری کا محل یا ادھشتھان بھی تجھے لازماً دلا دے گا ماننا چاہئے۔ وہی ساکشی یا ناظر آتما ہے۔ جو وہم یہ صورتوں کو دیکھتا ہے۔ اور جب یہ نہیں کہتے یعنی کہلانے والے شونیہ یا عدم کی نموداری ہوتی ہے تو اس کو دیکھتا ہے جیسا سستی میں روز محسوس ہوتا ہے۔ ورنہ جسے تو خود شونیہ یا عدم بتا رہا ہے۔ اسی کی سیدھی نہیں ہو سکتی۔ رہا شونیہ وادی کا یہ کہنا کہ لگیان ہے علاوہ اور آتما محسوس نہیں ہوتا۔ سو وہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ شرتی خود لگیان ہے کے اندر آندرے کوش اور بتاتی ہے۔ جسے شونیہ سمجھ رہا ہے۔ اور اس کوش کے اندر لگیان روپ ست روپ آتما ہے۔ جسکی نسبت شرتی کہتی ہے کہ اس کا ابھو پیکرو کہ محنت ہے نہ کہ شونیہ یا عدم آتما کی ماسیت کی نسبت مت متانتر کا کھنڈن منڈان ختم ہوا۔ اب آتما کے حجم کی نسبت بحث اٹھائی جاتی ہے۔

۷۸۔ مت متانتر والے اس ہارے میں بھی طرح طرح کے چھکڑے اٹھاتے ہیں کہ آتما چھوٹا ہے۔ وسطی درجے کا ہے یا بڑا ہے۔ اور اپنے قول کی تائید میں شرتیاں اور لیلیں پیش کرتے ہیں۔

۷۹۔ اوسط درجے والے کہتے ہیں کہ چونکہ آتما بیت ہی چھوٹی چھوٹی بال کے ہزاروں حصے کے مانند نالیوں میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ اسلئے

الو یا چھوٹا ہے نہ

۸۰۔ سینکڑوں کیا ہزاروں شرتیاں اسی چھٹائی کے مضمون کی ہیں۔

مثلاً یہ آتما چھوٹے سے بھی چھوٹا اور لطیف سے بھی لطیف ہے نہ

۸۱۔ دوسری شرتی یہ ہے۔ بال کی نوک کے سبب جتنے مستور کریں تو

ان میں سے ایک حصے کے برابر جو کو سمجھنا چاہئے نہ

آتما کے حجم کی نسبت بھی بہت اختلاف رائے ہے اور ہر شخص اپنے اپنے قول کی

تائید میں شرتیاں اور دلیلیں پیش کرتا ہے۔ آتما حجم کے لحاظ یا تو بہت بڑا یعنی

ویا یک مانا جا سکتا ہے جیسے وید کا سیدھانت ہے۔ یا بہت ہی چھوٹا جس

چھوٹی اور کوئی شے قیاس نہیں کی جا سکتی۔ یا اوسط درجے کے حجم کا یعنی نہ بہت بڑا

نہ بہت چھوٹا۔ اوسط درجے کے آدمی یعنی جو نہ تاسک ہیں نہ آستک وہ آتما کو

بہت ہی چھوٹا یا لطیف بتاتے ہیں اور اپنے قول کی تائید میں دلیل یہ دیتے ہیں کہ

وہ چھوٹی سے چھوٹی بال سے بھی باریک ناڈیوں میں رہتا ہے اور حرکت کرتا یا پھرتا

ہے۔ اسکا حجم بڑا ہو تو یہ امر ناممکن محض ہوگا۔ نیز ایسی شرتیاں بکثرت ہیں جو آتما کو نہایت

ہی لطیف بتاتی ہیں۔ یہاں خیال رہے کہ جو شرتیاں دی گئی ہیں ان کا مطلب یہ

نہیں ہے کہ آتما بال سے باریک یا ذرے سے بھی چھوٹا ہے۔ ایسا ہو تو یہ ذرہ سا

آتما جسم میں جہاں ہوگا۔ وہیں علم یا شکھ دکھ کا انوبھو محسوس ہو سکیگا تاہم جسم

میں نہیں۔ مگر تجربہ شہاد ہے کہ ہاتھ میں برت ہو۔ پانڈوں پر گرم پانی پڑا

ہو۔ اور سر پر دھوپ لگ ہی ہو تو یہ سب انوبھو ہوتے ہیں۔ اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ آتما انوبھو بہت چھوٹا نہیں ہے بلکہ تمام جسم میں ویا یک ہو شرتی

کا مطلب چھوٹا کہنے سے یہ ہے کہ آتما ایسی لطیف چیز ہے کہ عقل اس کو سمجھ نہیں

سکتی۔ انوبھو بتا کر اب آتما کے اوسط درجے کے حجم کا مت لیتے ہیں +

۸۲۔ جن کہتے ہیں کہ چونکہ چیتنا سر سے لگا کر پانوں تک محسوس ہوتی ہے

اس واسطے آتما کا حجم اوسط درجے کا ہے اور شرتی بھی اسی مضمون کی ہے

۸۳۔ رہا لطیف ناڑیوں میں حرکت کرنا۔ وہ آتما کے لطیف حصص سے اس طرح

ہو سکتا ہے جس طرح جسم کے ہاتھ پاؤں پھیلائے اور سکڑے جاتے ہیں یہ

۸۴۔ بڑے اور چھوٹے اجسام میں آتما جانا بھی آتما کے انہیں حصوں سے

مکن ہے اس واسطے آتما کا حجم اوسط درجے کا ہی ہے یہ

آتما کے چھوٹے ہونیکا کھنڈن عینی لوگ اس دلیل سے کرتے ہیں کہ چونکہ چیتنا عینی

علم یا احساس جسم میں سر سے پانوں تک ویاپک ہے جیسے اوپر بیان ہوا اس واسطے

آتما انون میں بلکہ جتنا جسم ہے اتنا ہی حجم آتما کا ہے۔ چنانچہ شرتی بھی ہے کہ سطح تلوار

میان میں ہوتی ہے اس طرح پاؤں کے ناخنوں سے لگا کر سر تک آتما جسم میں

ویا پک ہے رہا لطیف ناڑیوں میں آتما کا ساری ہونا۔ سو یہ اس طرح ممکن ہے

کہ جس طرح ہاتھ پاؤں سکڑ لیں تو جسم جگہ کم گھیرنا ہے۔ اس طرح آتما اپنے اعضا کو

سکڑ لینے سے لطیف ہونے کی طرف سے لطیف ناڑیوں میں انہیں اعضا یا حصوں

سے جاسکتا ہے۔ عمر کے بعد اگر انسان چھوٹا جانور مثلاً چھڑیا یا سیو بنا تو آتما کے

عضو محسوس ہوتے ہیں۔ اور بڑا جانور یعنی ماتھی وغیرہ بنا تو پھیل جاتے ہیں۔ اس طرح

آتما کا حجم اوسط درجے کا ہی ٹھہرتا ہے یعنی نہ تو انونہ ویاپک۔ نہ مت کا کھنڈن کہ

۸۵۔ آتما کے حصے مانیں تو گھڑے کی طرح اسکا تاش بھی ماننا پڑے گا۔ اور

اس طرح کئے ہوئے کر مونکا تاش اور نہ کئے ہوئے کا پھل جو کہ لازم آئے گا یہ

۸۶۔ اس لئے آتما ویاپک ہی ماننا چاہئے۔ نہ تو وہ چھوٹا مانا جاسکتا ہے نہ

اوسط درجے کے حجم کا۔ چنانچہ شرتی بھی ہے کہ آتما کی سطح آتما سرو ویاپک

اور یہ حصص ہے یہ

جین لوگ آتما کا سکھنا اور پھیلنا مانتے ہیں۔ یہی وقت ہو سکتا ہے جب آتما کو اعضا یا حصوں سے مرکب مانیں۔ با حصص چیز ہمیشہ خانی ہو ا کرتی ہے جیسے گھڑا نیز گرمی وغیرہ۔ پس آتما کو خانی ٹھہرا۔ خانی ماننے میں سیٹھی نقص ہے کہ جو کرم کے ان کا پھل نہیں مل سکیگا کیونکہ آتما ہی جب نہ رہا تو پھل کسے ملے۔ پھر دھرم اور ہم اور پن پاپ کرنے دونوں لا حاصل ٹھہریں گے اور ایک دن بھی نظام عالم قائم نہیں رہ سکیگا۔ یہ بھی یاد رکھو کہ جسے فنا ہے اسکی پالیٹیں بھی لازماً واپس آجاتی ہیں۔ اس صورت میں جنم دینے والے کرم پیدا ہونے والے آتما کے تو ہونگے نہیں کیونکہ وہ نیا پیدا ہوتا ہے۔ اُسا ان کرموں کا پھل بھوک لگے بندھیکا جو آتما نے نہیں کئے ہیں۔ ایسا ہو تو ایک بڑا بھاری اندھیر ہے۔ جسے کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس سے آتما کو خانی اور با حصص نہیں مانا جا سکتا۔ ویاپک ہی ماننا پڑتا ہے۔ چنانچہ اپنے قول کی تائید میں آچار یہ یہ مشرقی پڑھتے ہیں کہ آتما آکاش کی طرح سرد ویاپک اور بے حصص ہے۔

آتما کی نسبت دو بحثیں ختم کر کے اب آچار یہ تیسری بحث یہ اُٹھاتے ہیں کہ جیتنا آتما کی ماہیت ذاتی ہے یا عارضی خاصہ ہے نہ

۸۷۔ آتما کا ویاپک ہونا بتایا گیا۔ اب اسی آتما کے بارے میں مت متانتز کے یہ طرح طرح کے بھگڑے لیجئے کہ آتما جت روپ یعنی گیان سروپ ہے۔ اجت روپ یعنی جڑ ہے۔ یا جت اجت روپ یعنی جڑ جیتن دونوں روپ ہوتے۔ ۸۸۔ پریچا کر اور نیاے مت کے ماننے والے آتما کو جڑ بتاتے ہیں۔ انکے خیال میں آتما آکاش کی طرح ایک دربیہ یعنی جوہر ہے اور جیتنا اسکا

گن یا عرض ہے +

۸۹۔ رنجت نفرت کوشش دھرم اور ہم سکھ و لکھ اور ان کے سنگار جیتنا

کی طرح لوگوں آتما میں رہتے ہیں۔

۹۔ اپنے اور رشتہ کی وجہ سے آتما اور من کے سبب سے یہ گن آتما میں

پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں کیونکہ مشیت میں کوئی منظور نہیں رہتا۔

گیان علم یا کائنات کے لحاظ سے آتما یا تو محض چت روپ یعنی گیان سروپ مانا جاسکتا

ہے۔ یا جبرط یعنی بے گیان۔ یا جبر اور حقیق دونوں طرح کا۔ پر بھاکر یعنی پورب میا انسان کے

بعض پرز اور نیلے و سفید شک والے سب آتما کو اس طرح ایک جبرط یعنی جو ہر

انتے میں جطج آکاش ہے۔ آکاش کا ایک گن شبر ہے۔ آتما میں لوگوں غبت

و نفرت وغیرہ رہتے ہیں۔ جن میں سے ایک جیتتا بھی ہے۔ جو آتما اور من کے سبب

یعنی باہم ملنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس طرح اور سب گن انکا باہمی تعلق یہ ہے کہ

آتما میں چونکہ گیان کا گن ہے اسلئے وہ بعض چیزوں میں رغبت ظاہر کرتا ہے بعض

میں نفرت اس خوشگوار اور ناخوشگوار سے چیزوں کے لینے یا ان سے ہٹنے

میں کوشش عمل میں آتی ہے۔ اس کوشش یعنی کرم کرنے سے دھرم ادھرم پیدا

ہوتے ہیں۔ ان سے سکھ سکھ کے بھوک ملتے ہیں۔ ان کے سنسکاروں سے جنم اور نیچے

اونچے لوگوں میں آتما جانا ہوتا ہے۔ یوں یہ سنسکار چکر جاری رہتا ہے۔ سارے گنوں کی

وجہ اور رشتہ یعنی پہلے جنموں کے سنسکار ہیں۔ مشیت میں چونکہ آتما اور من کا سبب

نہیں رہتا اس لئے کسی چیز کا گیان بھی نہیں ہوتا۔

۱۰۔ گیان ہونے کی وجہ سے آتما جیتن اور رغبت و نفرت و کوشش والا

ہے۔ اور چونکہ دکھ بھی ہوتا ہے اس لئے دھرم ادھرم کا کرتا بھی گتا ہے۔

۱۱۔ جطج میاں کرموں کے بس سے اس جسم میں کبھی کبھی سکھ دکھ وغیرہ

ہوتا ہے۔ اس طرح اور لوگوں میں کرموں کے بس سے جسم ملنے پر خواہش

وغیرہ گن آتما میں ہوتے ہیں۔

- ۹۳۔ اسی وجہ سے گو آتما وی ایک ہے مگر اونچے نیچے لوگوں میں اسکا آتما جانا ممکن ہے۔ اور وید کا تمام کرم کا نڈ اس قول کی سند ہے۔
- ۹۴۔ غیر صاف گیان والا جو آتما نے کوش ششپتی میں باقی رہنا ہے اور سب سے پہلا۔ وہی ان لوگوں نے آتما مانا ہوا ہے۔ اور یہی اسی کے بیٹے گنوں کا جو سلسلہ اوپر بیان ہوا اسی سے آتما کا کرتا بھوگتا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ گیان گن آتما میں ہونے کی وجہ سے رغبت و نفرت پیدا ہوتی ہے۔ اس سے کوشش یعنی کرم کرنا۔ اس کا نتیجہ شکھ و کھ وغیرہ۔ چونکہ کھ کرنا بھوگتا کو نہیں ہو سکتا ہے۔ اس واسطے آتما کو کرتا بھوگتا ماننا پڑتا ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ کرتا بھوگتا آتما کو جس طرح چھپے کرموں کے بس سے اس دنیا میں دیکھ شکھ بھوگنے کے لئے جسم خاکی ملا ہے۔ اس طرح اونچے نیچے لوگوں میں اور جسم مل سکتے ہیں۔ پس گو آتما وی ایک ہے تاہم لوگ ہر لوگ میں اس کا آتما جانا ممکن ہے۔ وید کا کرم کا نڈ جو یہ بتاتا ہے کہ لکھ کر اور تم کو سورگ ملیگا۔ اس بات کی سند ہے کہ وی ایک آتما لوگ کو کانترا میں آتما جاتا ہے۔ اس طرح ہر بھاکر اور تیا لکوں کا مانا ہوا آتما بتا کر آچار یہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ آتما نے کوش کو آتما سمجھے۔ بیٹھے ہیں جو پانچ کوشوں میں سب سے پہلا ہے اور جس میں گیان تو ہے کیونکہ اگر نہ ہوتا ششپتی سے اٹھ کر یہ حافظہ نہ ہو کہ میں شکھ سے سویا اور کچھ نہیں جانا۔ یہ کچھ نہ جانتا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ گیان غیر صاف ہے یعنی خواب یا بیاری کی طرح صاف صاف نہیں۔ جو گن بتائے گئے۔ وہ اسی کے ہیں۔ وجہ یہ کہ ششپتی میں یہ جڑ سامعہ ہوتا ہے۔ بیاری میں من اپنا عمل کرتا ہے اور نہ کے لوگ تلہو میں آتے ہیں تیا لکوں کے مت کے بعد بھٹ کا مت لیتے ہیں جو بود ب مہان کا ماننے والا ہے۔
- ۹۵۔ بھٹ کے بعد ششپتی میں جیتتا کہ مخفی دیکھ کر آتما کو جیتن اور جڑ

دونوں روپ بتاتے ہیں۔ مگر چونکہ اٹھ کر حافظ ہوتا ہے اس لئے

جیتتا موجود سمجھنی چاہئے۔

۹۶۔ حافظ یہ کہ میں اس میں جڑ بنا پڑا ہوں۔ جڑ پنے کے اور بھی بھری یہ کوئی کبھی ممکن نہیں ہے۔

۹۷۔ سُشرتی بھی کہتی ہے کہ سُشرتی میں ناظر کی نظر کا ناش نہیں ہوتا۔ اسلئے

۱۔ تاکو جڑ جیتن دونوں روپ ماننا چاہئے۔

سُشرتی میں چونکہ جیتنا صاف نہیں ہے اس لئے گویا مخفی ہو جاتی یا چھپ جاتی ہے۔ اسلئے بھٹ

کے پیر و جو یہ بھا کر کے پیر و ل کی طرح پیر و میاں سا کے ماننے والے ہیں۔ کہتے ہیں کہ تاکو جیتن

بھی ہر جیسے بیداری و خواب میں دیکھا جاتا ہے۔ اور جڑ بھی جیسا سُشرتی میں نو جو ہوتا ہے۔

جگ کر آدمی کو یاد آتا ہے کہ میں جڑ بنا سو یا رہا ہوں۔ یہ حافظ جڑ ہونیکے اور بھی پڑی ہو چکا ہے

یہ سُشرتی میں آتا جڑ تھا۔ چنانچہ بہار سنگ کی سُشرتی کی سند کہ سُشرتی میں ناظر استمالی نظر بھی

دیکھا جاتا ہے کہ ناش نہیں ہو جاتا یہی جڑ پنے کا اور بھی پڑا ہے۔ اسلئے تاکو جیتن دونوں روپ ہے۔

۹۸۔ سانکھیہ لے کہتے ہیں کہ آتا چونکہ بے حصص ہے اس واسطے اسکے دو روپ نہیں ہو سکتے۔ پس جیتن روپ ہی ہے۔

۹۹۔ جڑ کا حصہ پر کرتی کارو پ ہے جس کی ماہیت ذاتی تین گون ہیں۔

یہ گیان سروپ پڑشوں کے بھوگ اور موکش کے لئے کام کرتی ہے۔

۱۰۰۔ پُیش سنگ ہیں۔ مگر پر کرتی سے اپنا فرق نہ سمجھ کر بندھ اور میکش کے بیوہ

کی مہا جی کے لئے نیا کیوں کی طرح سانکھیہ میں بھی لائے ایہ پُیش لے گئے ہیں

۱۰۱۔ اس سُشرتی سے پر کرتی کا وجود ثابت ہے کہ ”مہت سے پرے او کیئت ہے“

اور اس سے پُیشوں کا سنگ ہو نا کہ پُیش سنگ ہے۔

بھٹ کے مت کو سانکھیہ لے اس دلیل سے کھٹن لکھتے ہیں کہ آتا میں دو دو حصے

نہیں ہو سکتے کہ ایک جڑ ہو اور دوسرا جیتن مگر آتا کو با حصص مانا تو وہ ظنی ٹھیک

جیسے اوپر بیان ہوا۔ پس آتا تو چیتن یعنی گیان سروپ ہی ہے۔ جو حصہ پر کرتی کا ہے جس کی ماییت ذاتی یا پنج سطورج تم نہیں مگن ہیں۔ یہ پیرشوں کے لئے بھی گاہک ہوتا کرتی ہے تاکہ وہ ان سے بھر بہ اٹھائیں۔ اور تجربہ اٹھا اٹھا کر کھجنگوں کی بے ثباتی سے بیرنگ ہو جائے تو موکش کی طرف رجوع کریں اور موکش پائیں۔ پیرش گیان سروپ ہونے کی وجہ سے پر کرتی کی تمام لوثوں یعنی تہیطیوں سے اسنگ یعنی بے لوث ہیں۔ مگر بھرم یا وہم سے یہ تبدیل یا اپنے آپ میں مانستے ہیں۔ اسی لئے بندھ اور موکش کا میوہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ بعض بندھ میں گرفتار ہیں اور بعض مکث ہیں۔ اسلئے شیایوں کی طرح انہیں بھی پیرش یا آتما تعداد ماننے پڑے ہیں۔ پر کرتی کا وجود اور پیرشوں کا اسنگ ہونا خود مشرتیوں سے ثابت ہے۔ کیونکہ کٹھ ایشور میں مہنت یعنی بدھی سے پرے اوکیت یعنی پردھان پر کرتی کو بتایا گیا ہے۔ اور پیرش کا اسنگ ہونا برہارنجک میں آتما ہے۔ اس کو آچار یہ یہیں چھوڑتے ہیں۔ کھنڈن آگے آئیگا۔

چوتھی فصل ایشور کا سروپ

۱۰۱۔ اوپر سانکھیہ کے عقاید کے مطابق آتما یا پیرش کا سروپ بتایا گیا۔ اسی مضمون کے متعلق ایشور کا پکار شروع کیا جاتا ہے۔ اور اتالی ایشور کے متعلق لوگ والونکا مسدھا لیا جاتا ہے۔ جو سانکھیہ مت کے ہی ماننے والے ہیں۔

۱۰۲۔ چت کی قربت سے کام میں مصروف پر کرتی کا غفلت ایشور لوگ والے بتاتے ہیں۔ وہ پیرشوں یعنی جیووں سے پرے ہے۔

۱۰۳۔ شرتی ہے کہ یہ ایشور پر کرتی اور جیو دونوں کا مالک اور گنوں کا حکم کر

پھر برہارنیک میں اسی کو صاف الفاظ میں انتریا می کہا گیا ہے :-
 ۱۰۴۔ یہاں بھی اپنی اپنی دلائل سے لوگ بہت سے جھگڑے اٹھاتے ہیں
 اور اپنی اپنی عقلوں کے مطابق اپنے اپنے متوں کو استوار کرنے کے لئے
 شہرتیاں سند میں پیش کرتے ہیں :-

یاد رہے کہ سانکھد مت میں پیرشوں کو محض گیان سروپ مانا ہے۔ اس واسطے
 وہ اکر تا ہیں۔ یعنی نظام عالم نہیں بچ سکتے۔ اس طرح پر کرتی جڑ ہے۔ اس لئے
 منتظم نظام عالم نہیں بچ سکتی۔ ہاں گیان سروپ پُرش کی قربت سے اس میں اسی
 طرح چیتنا سی آتی ہے جس طرح غیر منخرک لہا مقناطیس کے قرب سے حرکت کرنے
 لگتا ہے۔ پُرش یا جیو اپنا سروپ نہ پہچاننے کی وجہ سے پر کرتی کے محکوم اپنے آپ کو
 مستوہم کرتے ہیں۔ ایک خاص پُرش ایسا بھی ماننا پڑتا ہے جو پر کرتی کا محکوم نہیں
 بلکہ حاکم ہو۔ تاکہ اس کو اپنے بس میں رکھ کر جگت رچنا کر سکے۔ اس کو ایشور کا نام دیا
 جاتا ہے۔ یہ پر کرتی اور جیو دونوں کا مالک ہے۔ پر کرتی کے گنوں کو انضباط میں
 رکھتا ہے۔ اسی کو برہارنیک میں انتریا می کہا گیا ہے۔ یعنی ہر شے کو اندر سے
 یمن کرنے والا یا انضباط میں رکھنے والا۔ یہ ایشور کا سروپ ہے۔ اچا ریو کہتے
 ہیں کہ ایشور کے بارے میں بھی بہت کچھ اختلاف رائے ہے اور مختلف متوں کے
 آدمی اپنی اپنی مختلف دلائل سے باہم جھگڑتے ہیں اور اپنی اپنی عقل کے مطابق اپنی
 متوں کو مستند دکھانے کے لئے شہرتیوں کی سند دیتے ہیں :-

۱۰۵۔ یوگ والے کہتے ہیں کہ جیو کی طرح اسنگ اور گیان سروپ ایک خاص
 پُرش ایشور بھی ہے۔ مگر وہ کلیش کرم بھل اور سنسکاروں سے آزاد ہے :-
 ۱۰۶۔ مگر جو کہ ہے پُرش ہی۔ اس لئے اس کی حکومت بن سکتی ہے۔ اگر ایشور کو نہ
 انا تو بندھ موش کا بیو ہاں ممکن نہیں ہو سیکتا :-

۱۰۷۔ چونکہ شرتی خود اس سنگ پر ماتا کی نسبت کہتی ہے کہ اس کے
خون سے ہوا چلتی ہے سو بوج تپتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس لئے
کلیش کرم وغیرہ سے اسکا بے لوث ہونا ثابت ہے۔
۱۰۸۔ جیو بھی چونکہ اس سنگ میں اسلئے کلیش کرم وغیرہ کی لوث انہیں بھی نہیں ہے
مگر جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے۔ تمیز کے نہ ہونے یعنی وہم سے انہیں تو ہم ہوتے
لیک میں ایشور کو ایک خاص پُرش ہی مانا ہے جو گیان سروپ ہونے کی وجہ سے
اور پُرشوں کی طرح اسنگ تو ہے۔ مگر اور پُرشوں سے اس میں یہ فرق ہے کہ اور
پُرشوں کے ساتھ اس وجہ سے کہ وہ اپنے سروپ کو نہیں تمیز کر سکتے اور پر کرتی
سے اپنی یکتائی منو تہم کئے ہوئے ہیں نین بندھ گئے ہوئے ہیں۔ یعنی کلیش۔ کرم کے
بھل کے بھوگ۔ اور این بھوگوں کے سنکار (تفصیل کے لئے دیکھو میری کتاب شطالوگ)۔
ایشور ان بندھنوں میں گرفتار نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہے پُرش ہی اس واسطے اسکا
حاکم ہونا یا ربوبیت ممکن ہے۔ جو اس بات سے پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ جیو
بندھ میں گرفتار ہیں انکی جڑ اور سزا کا دینے والا کوئی ہونا چاہئے۔ ایشور کو انکر
بندھ موکش کا بیوہ یا رب بندھ ہونا ہے۔ نہ مانیں تو نہیں ہونا۔ شرتی میں بھی
ایشور کا ماننا پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کٹھ ولی میں آتا ہے کہ اسی ایشور کے خوف
سے ہوا چلتی ہے۔ مینہ برستا ہے۔ سو بوج چاند چمکتے ہیں۔ موت دوڑتی پھرتی
ہے وغیرہ وغیرہ۔ اسی ایشور تا کی وجہ سے اسے کلیش اور کرم وغیرہ ستانے نہیں
پاتے اور یہ اسنگ ہے۔ جیو بھی اسنگ تو ہیں مگر چونکہ وہم میں گرفتار ہو کر اپنا
سروپ نہیں پہچانتے اسواسطے کلیش کرم وغیرہ کے تابع ہیں۔ جیسا اوپر بتایا
جا چکا ہے۔ لیکن میں ایشور کا سروپ بتا کر اب نیاے مت میں ایشور کے
خیال کو لیتے ہیں۔

۱۰۹۔ نیا ایک کہتے ہیں کہ اسنگ ایشور کا حاکم ماننا لغو ہے۔ اس واسطے

ایشور میں دوامی گیان خواہش اور کوشش کے گن ماننے لازم ہیں نہ

۱۱۰۔ ایشور کو پُرش ماننا بھی انہیں گنوں کی وجہ سے ممکن ہے اور طرح

نہیں۔ چنانچہ مشرقی اُسے ستیہ کام ستیہ سنگھ بتاتی ہے نہ

یوگ والے جو ایشور کو محض گیان سروپ پُرش مانتے ہیں اور اسی وجہ سے اسنگ

بتاتے ہیں وہ محض لغو ہے۔ کیونکہ اسنگ بھی بتانا اور ساتھ ہی یہ بھی کہنا کہ وہ سب

کا حاکم ہے۔ جنت کو چاہے۔ پالن کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ دو متضاد باتیں ہیں۔

اس واسطے جو کی طرح ایشور میں بھی گن ماننے ضروری ہیں۔ اُن جو میں گیان مرک

سمیندھ سے پیدا ہونا ہے۔ ایشور میں گیان کا گن دوامی ہے۔ اس طرح اچھا یعنی

خواہش اور کام کرنے کا بیطان یا کوشش بھی دوامی ہی ہے۔ انہیں گنوں

کی وجہ سے اُسے پُرش یا اتنا کا نام دیا جاتا ہے۔ حقیقت میں ستیہ کام ستیہ سنگھ

ہے جیسا شریوں میں آتا ہے۔ آگے کے شلوکوں میں روز میں ایک ایک ست

مع پہلے مت کے کھنڈن کے درج ہے نہ

۱۱۱۔ نیا کے مت کا کھنڈن یہ ہے کہ اگر ایشور کا گیان وغیرہ دوامی ہے

تو سرشتی بھی دوامی ہی انہی پُرش کی۔ اس واسطے ہر تہہ گربھ کو ایشور ماننا

چاہئے۔ اُسکا شریر سوکشم یعنی انگٹہ یہہ ہے نہ

۱۱۲۔ اُدگیتھہ برہمن میں اُسکی عظمت تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔

سوکشم شریر ہونے پر بھی اس کو جیو نہیں مان سکتے کیونکہ اس کے

کرم کوئی نہیں ہیں نہ

۱۱۳۔ اسی مت کا کھنڈن یہ ہے کہ سخیل شریر کے بغیر سوکشم شریر کہیں کیجا

نہیں جاتا۔ اس واسطے براٹ ایشور ہے کیونکہ ہر طرف اسکے ہاتھ پاؤں پُرش

۱۱۴۔ پراٹ کے شب روز کے آپاسک کہتے ہیں کہ مُترتی اسے ہزار سرد والا اور ہر طرف آنکھوں والا بناتی ہے

۱۱۵۔ اسکا کھنڈن یہ ہے کہ ہر طرف ہاتھ پانوں تو کیرٹے کھڑوں وغیرہ کے بھی ہوتے ہیں۔ انہیں ایشور کیوں نہیں مانتے۔ پس پوچھئے ہر ہاکے سوا اور کوئی پکڑش ایشور نہیں ہے۔

۱۱۶۔ بیٹے کے لئے اسکی آپاسا کرنے والے اُسے پر جا پتی نام دیتے ہیں۔ اور اُس مُترتی کو سند میں پیش کرتے ہیں کہ ”اُسے یہ جاگو پیدا کیا۔“

۱۱۷۔ ویشو کہتے ہیں کہ ہر ہا وشنو کی ناف سے پیدا شدہ کل سے پیدا ہوا ہے۔ اس واسطے وشنو ہی ایشور ہے۔

۱۱۸۔ ویشو کہتے ہیں کہ ویشو ویشو جی کے چرنوں کے ڈھونڈ رھنے میں بھی ناکام رہا۔ اس واسطے ایشور ویشو ہے نہ کہ ویشو۔

۱۱۹۔ گنیش کے ماننے والے کہتے ہیں کہ ترپور کے جلانے سے پریشتر شِو کو گنیش کی پوجا کرنی پڑی۔ اس واسطے ایشور گنیش ہے نہ کہ شِو۔

۱۲۰۔ اسی طرح اور مت والے بھی اپنے اپنے مت کے وہم باطل سے دید کے متروں۔ تعریفیہ جملوں۔ اور ریشیوں کے اقوال کی سہر پیش کر کے الگ الگ ایشور مانتے ہیں۔

۱۲۱۔ غرض انتر یامی سے لگا کر کثیف چیزوں تک کے ایشور ماننے والے ہیں۔

وجہ کیا کہ پیس اکھ بانس کو گل دیو ماننے والے پائے جاتے ہیں۔

ان شکو کوں کے معنی صاف ہیں۔ نیا سے والے چونکہ ایشور کا گیان اچھا وغیرہ دوامی مانتے ہیں۔ اسلئے ہر تہہ گربھ کے آپاسک اُن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ چونکہ ایشور کا گیان اچھا وغیرہ سدا بنی رہتی ہے کبھی جاتی نہیں۔ اسلئے سر شِو

بھی ہمیشہ ہی بنی رہتی چاہئے۔ مگر ایسا ہوتا نہیں۔ اس لئے ان کا ایشور من گھڑت ہے
اصلی ایشور ہر تہہ گرجہ ہے جس کا شریر سوکشم ہے۔ چنانچہ اُدگتھہ براہمن میں برہا پراک
اور چھاندو گیتہ میں اسی کی اُپاسنا پر ان روپ سے بتائی گئی ہے۔ اس کو جیو اسٹے
نہیں مان سکتے کہ جیو کے کرم ہوتے ہیں۔ یہ کرموں سے آزاد ہے۔ براٹ کے اُپاسک
ہر تہہ گرجہ کے ایشور ہونے پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ چونکہ سوکشم شریر ستھول شریر کے
بغیر دیکھا نہیں جاتا۔ اس واسطے ہر تہہ گرجہ نہیں بلکہ براٹ ایشور ہے۔ چنانچہ پُروش
سوکت کی مشرتی سند میں دیتو ہیں کہ اسکے ہر طرف ہاتھ پاؤں وغیرہ ہیں۔ اس پر
برہما کا اُپاسک اعتراف کرتا ہے کہ بہت سے ہاتھ پاؤں یا آنکھیں تو بعض کھڑ
کھڑوں کی بھی ہوتی ہیں۔ انہیں کیوں نہ ایشور مانیں۔ پس بہت سے منہ والا
ایشور نہیں بلکہ چوکھا برہا ایشور ہے۔ یہی پر جا پتی ہے۔ اولاد کے لئے اسکی
اُپاسنا کی جاتی ہے اور مشرتی خود اسے خالق بتاتی ہے۔ ویشنو شوا اور گنیش
ایشور ماننے والوں کے اقوال صاف ہیں۔ اخیر کے دوشلوک نتیجے کے میں اُچار
کہتے ہیں کہ ایشور کے بارے میں شخص وید کے منتر اور جٹے۔ یا رشی گرتھو
اقوال اپنے مت کی تائید میں پیش کرتا ہے۔ جو آگے پیچھے کے مضمون بغیر کچھ
سند دئے جاتے ہیں۔ غرض انتر یامی سے لگا کر موٹی کثیف مادّی چیزوں تک
لوگ ایشور مانتے ہیں۔ کیونکہ سیدل وغیرہ خاندان کے دیوتا مانے جاتے ہیں
اور ایشور سمجھ کر ان کی پوجا کی جاتی ہے۔ یہ سب مت متا نتر تو ہات باطل ہیں
اب ایشور کے بارے میں ویدانت کا مت دیتے ہیں۔
۱۲۲۔ جو شخص حقیقت کا لہجہ کیا جاتے ہیں اور سند و دلیل کے بچا کر لئے
والے ہیں انکا ایشور کی نسبت ایک ہی اعتقاد ہے اور وہ یہاں صاف
لکھا جاتا ہے +

۱۲۳۔ مایا کو پر کرتی جانو اور مایا والے کو ایشور۔ اسی کے آتش اس تمام جگت میں دیا یک میں +

۱۲۴۔ اس شہرتی کے مطابق ایشور کے بارے میں فیصلہ کرنا مناسب ہے۔
ایسا ماننے سے کیفیت چیزوں کے ایشور ماننے میں بھی کچھ تضاد واقع نہ ہو گا +

ایشور کی نسبت جو مختلف عقاید اور پیرائے گئے انہیں سے ایک دوسرے کی تردید ہوتی ہے۔ اس لئے جو شخص ایشور کی حقیقت کا یقین واثق کیا چاہتے ہیں اور وہ بھی وید کی سند اور عقلی دلیل سے۔ ان کے لئے ہم اب یہاں حقیقہ واضح و صریح طور پر لکھتے ہیں۔ ایشور کی سند یہ ہے کہ مایا کو پر کرتی یعنی جگت کی پیدا کرنے والی چیز جانو۔ اور مایا والے یعنی اُس جیتن کو جس کے ساتھ مایا کی اُپادھی لگی ہوئی ایشور سمجھو۔ دلیل یہ ہے کہ اسی مایا کی اُپادھی والے ایشور کا تمام جگت میں اسی طرح ظہور ہو رہا ہے۔ جس طرح ذات احد خواب میں کائنات خواب میں دیا یک ہوتی ہے اور ہر چیز اُسی کا سوا منتزہ۔ صرف اسی دلیل سے ایشور کو سرو دیا یک مانا جاسکتا ہے۔ ایشور کو دیا یک ہمیں محدود و مطلق تو وہ اور محدود چیزوں مثلاً گھر طے کی طرح ناشیوان ٹھہر چکا۔ اور ایشور کو ناشیوان لانے کے لئے کوئی تیار نہیں ہے۔ سب دیا یک ہی مانتے ہیں۔ دیا یک وہی ہو سکتا ہے جس میں زمان و مکان و اشیا تینوں کے لحاظ سے محدودیت نہ ہو۔ یہ ایک ہی ہو سکتا ہے۔ دو دو چار چار نہیں۔ اور اس کے دیا یک ہونے کی مثال خواب سے بہتر اور کوئی نہیں ہے۔ اس طرح دلیل اور عقلی کی سند سے مایا کی اُپادھی والے جیتن کو ایشور مانا جائے تو جو لوگ انتہائی سے لگا کر کیفیت چیزوں تک کے ایشور ماننے والے ہیں۔ ان میں سے بھی کسی کے ساتھ ہمارا مخالف تضاد واقع نہ ہو گا۔ پس ایشور کے بارے میں باختری

فیصلہ یہ ہے کہ مایا کی اپادھی والا جیتن ایشور ہے ۔

پانچویں فصل - مایا کا سروپ

اوپر شرتی کی سند اور دلیل عقلی سے ایشور کے بارے میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ مایا کی اپادھی والا جیتن ایشور ہے ۔ اب آچار یہ مایا کی نسبت بحث اٹھاتے ہیں اور اسکے خواص کی توضیح کرتے ہیں ۔

۱۲۵ - مایا کا سروپ تاپتیہ اُپنش میں اندھیرا بتایا گیا ہے اور شرتی کہتی ہے کہ اس میں خود تمہارا اوبھو پر مان ہے ۔

۱۲۶ - اس کا جز اور موہ روپ ہونا شرتی اوبھو کرتی ہے اور یہ بات بچے اور گڈھے تک جانتے ہیں ۔ شرتی اس مایا کو اننت بھی بناتی ہے ۔

۱۲۷ - بے علم گھڑوں وغیرہ کا جو سروپ ہے وہ جڑ کھانا ہے ۔ اور سب موہ کا نام اُسے دیتے ہیں جہاں عقل نہ چلے ۔

مایا کیا ہے ۔ مرث اندھیرا اور کچھ نہیں ۔ چنانچہ تاپتیہ اُپنش میں مایا کا یہی سروپ بتایا گیا ہے اور شرتی کہتی ہے کہ اسے تم خود اپنے اوبھو سے ثابت کر سکتے ہو ۔ مطلب یہ کہ سب شرتی میں رونا جو اندھیرا اوبھو میں آتا ہے وہی مایا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ جز اور موہ روپ ہے ۔ اس بات سے بچے اور گڈھے تک یعنی کم عقل سے کم عقل آدمی تک واقف ہیں ۔ جڑ کی حالت ایسی ہے جیسے گھڑے کی ہوتی ہے ۔ یعنی محض بے علم ہونا اور موہ کی حالت وہ ہوتی ہے جہاں عقل کام نہ دے سکے ۔ مایا کا یہ سروپ سب اوبھو کے پہلوئے نظر سے بتلایا ۔ اب دلیل کا پہلوئے نظر لیتے ہیں ۔

۱۲۸۔ اس طرح سب لوگوں کے پہلو سے نظر سے دیا انہو بھو میں آتی ہے دیل

کے پہلو سے نظر سے لیجئے تو مایا انرو چنیہ ہے۔ کیونکہ مشرقی کہتی ہے +

۱۲۹۔ نہ تو است تھا کیونکہ اس نہ ہو تو بھان ہونا نہیں چاہئے۔ اور نہ ست

تھا کیونکہ ست ہو تو اسکا باو نہ ہونا چاہئے۔ گیان کی نظر سے مایا

محض پیچ و پوچ چیز ہے۔ کیونکہ گیان ہو تو ہمیشہ مفقود ہو جاتی ہے

۱۳۰۔ مایا کے بین روپ ہیں مشرقی دیل اور عوام الناس کے گیانوں سے

پیسج۔ انرو چنیہ۔ اور پستی ہے

۱۳۱۔ یہ اس جگت کی پستی و عدم دونوں طرح دکھاتی ہے۔ جسطح رنگین

تصویر دار کپڑا پھیلا یا لپیٹ دیا جائے +

دیل کا پہلو سے نظر لیجئے تو اس مشرقی سے کھلتا ہے کہ مایا کا گیارو پ ہے۔ "یہ بلا سکے

بعد اور یہ مشرقی سے پہلے نہ ست تھا اور نہ است"۔ پھیلا ویر کیا۔ سنو۔ اگر است یعنی

عدم محض ہوتا تو مایا اور اس کے کار ج یعنی یہ جگت گدھے کے سینہ سے لانا کچھ

کے بیٹے کی طرح انہو بھو میں ہی نہ آتے۔ مگر چونکہ آتے ہیں اس واسطے مایا کو است نہیں

کہہ سکتے۔ اس کے برعکس اگر ست مانیں۔ تو ہمیشہ رہنے چاہئیں۔ مگر گیان ہونے پر

رہتے نہیں رہتے جاتے ہیں اس واسطے انہیں ست نہیں کہہ سکتے۔ مثلاً رستم میں

سانپ نظر آتا ہے۔ اگر اسے است کہو تو دکھائی دے ہی نہ دینا چاہئے۔ اور ست کہو

تو گیان ہوتے پر اس کا باد نہ ہونا چاہئے۔ پس مایا کو نہ ست کہا جاسکتا ہے

نہ است۔ محض انرو چنیہ ہے یعنی جس کا رز و جن یہ بیان نہ ہو سکے۔ اس کے تینوں پہ

ہیں۔ جو مختلف طرح کے آدمیوں کے گیان میں آتے ہیں مشرقی اور گیانوں کے

پہلو سے نظر سے لیجئے تو مایا پیچ ہے کیونکہ گیانی مایا اور مایا کا رجو انہو بھو نہیں کرتا۔ صرف

اپنے آپ کو گیان اور آئندہ کابے کا نہ سمجھو جس کرنا ہے۔ اسکے لئے مایا یوں ہونے لگی جسطح

رسی کا سانپ جاتا رہا۔ عالم یعنی سوچنے سمجھنے والے پنڈتوں کے پہلو سے
نظر کو لیجے تو انہیں مایا نہ سنت نظر آتی ہے نہ است ان کے لئے محض انرو و چنیہ
ہے کہ کچھ کہا نہیں جاتا۔ قطرہ آب آدمی یا جانور بن گیا۔ منہا سایہج شتار اور رخت
ہو گیا۔ کوئی اس اندر حلال کی توضیح کرے تو کیا کرے۔ محض انرو و چنیہ ہے۔ یہ ہے
ایک نئی یعنی عوام الناس ان کے لئے مایا سچی ہے۔ انہیں جگت خواب نظر نہیں
آتا۔ بلکہ سچا دکھائی دیتا ہے اور دکھ سکھ کے بندھن میں گرفتار رہتے ہیں۔

غرض مایا کا حال ایسا سمجھو جیسے رنگین تصویر دار کپڑا ہو۔ کہ اُسے پھیلا دو تو
لیکن نیکی دینا نظر کے سامنے ہوتی ہے اور لپیٹ دہ تو سب یکدم نظر سے غائب
عام اصول بیان کر کے اب آچاریہ مایا کا خود مختار و غیر مختار رو دکھائی ہیں
۱۳۲۔ چت کی نموداری کے بغیر تو مایا خود مختار ہے۔ اور اسنگ اتما کو
بھی کچھ کا کچھ دکھاتی ہے۔ اس لئے خود مختار ہے نہ

۱۳۳۔ یہی گونٹھہ اسنگ اتما کو جیو بناتی ہے۔ اور چہرہ آجھاس کے ذریعہ
سے جیو اور ایشور رہتی ہے نہ

۱۳۴۔ گونٹھہ میں کی طرح کا بگاڑ پیدا کر کے جگت وغیرہ پیدا کرتی ہے۔
غرض مشکل سے بنے والے کاموں کے بنانے میں بھی مایا میں کو لپسا
چکارہ نہیں ہے نہ

مایا غیر خود مختار اس وجہ سے ہے کہ اس کے سب تماشے جیتن کے آدھین ہیں۔
مثلاً خواب میں نہ تو کائنات خواب جلوہ گر نہیں ہو سکتی۔ جیتن کا سہارا لیکر
ہی مایا اپنی جلوہ گری دکھا سکتی ہے۔ اس واسطے آزاد و خود مختار نہیں ہے۔ مگر کیا
تلاش ہے کہ جو جیتن کے آدھین ہے۔ پھر اسی جیتن کو وہ ناجی نجاتی ہے کہ کچھ کہا نہیں
جاسکتا۔ اس پہلو سے نظر سے خود مختار کہی جاسکتی ہے۔ مثلاً یہ بارہ مکت سمجھاؤ

کوٹھنہ کو جیو اسی مایا نے بنایا ہے اور جیو اور الیٹو بھی برہمن ہے۔ تو کیا مایا نے کوٹھنہ میں کسی طرح کا بگاڑ یا تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ نہیں۔ یہی تو تماشہ ہے۔ کہ کوٹھنہ جوں کاتوں ہے۔ مگر پھر بھی اپنے آپ کو مایا کے بند میں گرفتار مانتا ہے۔ بعینہ یوں سمجھو کہ سونا پتھر اور راجہ ہے تو وہی راجہ مگر غراب میں اپنے آپ کو کنگال مان رہا ہے۔ غرض نہایت مشکل سے جتنے والے کاموں کو بھی مایا بناتی ہے۔ یہی اسکا مایا پنا ہے۔ یہ بات نہ ہوتو مایا ہی کیا ہوتی۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ۛ

۱۳۵۔ جسطرح پانی میں مایع ہونا۔ آگ میں حرارت۔ اور پتھر میں سختی قدرتی ہے۔ سی طرح مایا میں سبھاو سے دُر گھٹ رچنا کی شکلی ہے۔ کہیں اور سے نہیں آتی ۛ

۱۳۶۔ جب تک آدمی اسے جانتا نہیں اس وقت تک دل میں مایا کے سب چکارے ہیں۔ بعد میں جہاں جانا کہ مایا ہے اسی وقت شانت ہو جاتی ہے ۛ

۱۳۷۔ جگت کو جو سچا مانتے ہیں اُن پر اعتراض پر اعتراض کئے جاسکتے ہیں۔

مایا وادی پہ نہیں۔ کیونکہ مایا خود ہی اعتراض کا سروپ ہے ۛ

۱۳۸۔ اگر اعتراض پر بھی اعتراض ہو سکے۔ تو ہم تیرے اعتراض پر اعتراض کرتے ہیں۔ پس ان اعتراضوں کو چھوڑنا چاہیے۔ اعتراض پر اعتراض کرنا درست نہیں ۛ

۱۳۹۔ مایا چونکہ خود اعتراض روپ ہے اس لئے اسے حیرت انگیز ہی سمجھو اور عقل سے بہرہ ہے تو بھی دکوشش سے اسکو دور کر نیکو سامنا دھونڈو۔

۱۴۰۔ اگر کہیں کہیں تو نیچے کرنا ہے کہ یہ مایا ہے تو بجائی نیچے کر دو۔ اور زمانہ مایا کا جو سروپ مانتا ہے اسے ہی انہیں کھول کر دیکھو ۛ

دُر گھٹ رہنے کی شکی یعنی ناممکن کو ممکن کر دکھانا ہی مایا کا اس طرح سمجھاؤ جو طرح آگ کا جلانا۔ اور پتھر کا سخت ہونا۔ جب تک آدمی مایا کے تماشوں میں پھنسا ہوا ہے۔ سب تماشے اس کے لئے ہیں۔ جہاں یہ گیان ہوا کرتا ہے مایا وی ہیں۔ یہ وقت مایا اور اس کے تماشے سب غائب ہو جاتے ہیں۔ پس اس پر کوئی اعتراض کرے تو کیا کرے۔ جو لوگ جگت کو سچا مانتے ہیں اُن پر اعتراض کئے جاسکتے ہیں۔ مایا تو سرے پاتک ہی ایسی شے ہے کہ اعتراضات کا ہی گویا سروپ ہے۔ اعتراض پر اعتراض کرتے چلے جانے میں کہیں ٹھہرا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جو کچھ کہو گے اس پر اعتراض اٹھ سکتا ہے کیوں۔ اس طرح خاتے پر کبھی نہیں پہنچ سکتے۔ پس اعتراض پر اعتراض کو تصنیع اوقات سمجھ کر چھوڑنا چاہئے۔ اس پر اگر کہو کہ مایا کے جاننے یا نشیے کرنے کو ہی تو اعتراض کئے جاتے ہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ بے شک نشیے کرو۔ نہیں منع کون کرتا ہے۔ مگر اسکا طریق اعتراض پر اعتراض اٹھانا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ زمانہ مایا کا سروپ مانتا ہے وہی تم بھی مانو۔ چنانچہ مایا کی تعریف بتاتے ہیں ۱۴۱۔ زمانہ مایا اُسے مانتا ہے کہ صاف نظر تو آئے مگر بیان نہ ہو سکے۔

جیسے ایندھ جال یا مداری کا تماشہ ہوتا ہے۔

۱۴۲۔ جگت بھی صاف صاف نظر آتا ہے مگر اس کی توضیح ناممکن ہے۔

پس تعصب کو چھوڑ کر دیکھو تو صاف مایا ہے۔

۱۴۳۔ جتنے عالموں نے اسکی توضیح کرنی شروع کی ہی انہیں کی تعینیت

میں کہیں نہ کہیں اگیان اپنا رخ دکھاتا ہے پر دکھاتا ہے۔

مایا کی یہ تعریف ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ جو صاف نظر آئے مگر بیان نہ ہو سکے

وہ مایا ہے۔ مثلاً مداری تماشہ کر رہا ہے۔ ابھی اُسے آم کی ٹھکی دکھائی

ابھی وہ درخت بن گئی۔ ابھی اُس میں لال پیلے آم لگ گئے۔ یہ مایا ہے کہ صاف

صاف ہر شے نظر آ رہی ہے۔ مگر کوئی اسے بیان نہیں کر سکتا۔ کوئی توضیح نہیں کر سکتا کہ کیوں کسطح یا کیونکر ہو رہا ہے۔ بعینہ ہی حال جگت کا ہے کہ صاف نظر آتا ہے مگر اسکی توضیح نہیں ہو سکتی۔ پانی کیا چیز ہے۔ سائینس دان یہ عقدہ حل کرنے بیٹھے اور تجزیہ کر کے معلوم کیا کہ آکسیجن اور ہائڈروجن دیوگیوں سے مل کر بنا ہے۔ دیکھو کیا تماشہ ہے۔ پہلے پانی ایک مجہول یا غیر معلوم چیز تھی۔ اب اس کی جگہ دو غیر معلوم چیزیں نکل آئیں۔ یہ توضیح تو نہیں کہلاتی۔ آخر یہی کہنا پڑتا ہے کہ کس نکتہ و نکتہ پر بحکمت ایس معرہ را۔ اسی اندر و چنیہ یعنی ناقابل بیان ہونے کا نام مایا ہے۔ مختلف ممالک اور مختلف زمانوں میں جو جو بڑے عالم و فاضل لوگ کائنات کا معرہ حل کرنے بیٹھے ہیں۔ سب ہی کے فلسفوں میں تو ایک جگہ ایک جگہ ضرور یہی اکیان پایا جاتا ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیان کرنے میں قاصر ہیں۔ اور اندر و چنیہ کے احاطے میں آگئے ہیں۔ اسی اندر و چنیہ ہونے کی مثالوں سے توضیح کرتے ہیں :

۱۴۴۔ کوئی پوچھے کہ جسم اور اندریاں وغیرہ ویرج سے کیونکر پیدا ہوئیں اور ان میں جینینا کیونکر آگئی تو بھلا تم کیا جواب دو گے :

۱۴۵۔ اگر کہو کہ ویرج کا سمجھا ہی یہ ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے جانا کیونکر اگر کہو متناہدے سے تو بانجھ عورت میں بھی تو یہی ویرج سینچا جاتا ہے۔ وہاں یہ جواب قاصر ہے :

۱۴۶۔ آخر یہی کہنا پڑتا ہے کہ ہمیں معلوم نہیں۔ اس واسطے بڑی بڑی جگت کی اندر حال کا تماشہ ماننا پڑتا ہے :

۱۴۷۔ بھلا اس سے بڑھ کر اور اندر حال کیا ہو سکتا ہے کہ گرجہ میں ٹھہرا ہوا ویرج جینین ہو جاوے۔ ہاتھ پانوں سر وغیرہ کے انگر پھوٹتے ہیں۔

پھر بچپن جوانی پیری وغیرہ کے طرح طرح کے بھیس بنتے ہیں۔ اور آدمی

دیکھتا ہے۔ سنتا ہے۔ چکھتا ہے۔ آنا ہے جاتا ہے۔

۱۴۸۔ جسم انسانی کی طرح بڑے کیچ میں اچھی طرح بچا کر دیکھو کہ کہاں تو تنہا سا

بیج اور کہاں شاندار درخت۔ پس یہی مایا ہے۔ یہ بچے کر دے

مایا کے اندر چھپے ہوئے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی پوچھے کہ بھائی مرکا دیرج ایک قطرہ آب

ہے۔ استری کے گرجہ میں ٹھیر کر اس میں چھپتا کیونکر آ جاتی ہے۔ تو تمہارے پاس اس کا

کیا جواب ہے۔ اگر کہو کہ دیرج کا سبھاویا قدرتی خاصہ یہی ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں

کہ تمہیں معلوم کیونکر ہوا۔ اس کا جواب یہی دو گئے کہ مشاہدے سے یعنی جہاں

دیرج گرجہ میں جاتا ہے۔ وہاں چھپتا یا گیاں پیدا ہو جاتا ہے۔ جہاں نہیں جاتا

وہاں گیاں نہیں پیدا ہوتا۔ مگر ہم پوچھتے ہیں کہ بالآخر استری میں بھی تو دیرج سینچا

جاتا ہے۔ وہاں کیوں چھپتا پیدا نہیں ہوتی۔ اس کا کچھ جواب نہیں ہے۔ اور اگر

کچھ دیا بھی تو اور سوال اٹھیں گے۔ آخر تمہیں یہی کہتے ہیں آئینگی کہ اس معنی سے حاصل نہیں

نہیں آتا۔ مینا قابلِ بیاں یا اندر چھپتا ہے۔ اسی لئے بڑے بڑے عالم فاضل و کبر

جلت کو اندر جان ہی ماننا پڑا ہے۔ اور اندر حال نہ مانتیں تو کریں کیا۔ کہاں ایک

قطرہ آب اور کہاں اس میں چھپتا آئی۔ ہاتھ پانوں سر اور اعضا کا بتنا۔ پھر بچہ جوان

پیر ہونا۔ دیکھنا ستار حرکت وغیرہ کرنا۔ اس طرح پیپس یا بڑے کا تنہا سا بیج ہوتا ہے

اور بڑھ کر وہی شاندار درخت نظر آنے لگتا ہے۔ اس سے بڑھ کر اور اندر حال

کیا ہو سکتا ہے۔ پس بچے کر دے یہی اندر چھپتا مایا ہے۔ اس کا اندر و چن یا تو صلیح

کوئی نہیں کر سکتا۔

۱۴۹۔ نیا یک وغیرہ جو نر و جن یعنی بیان کرنے کے بڑے بھاری و خوبیار ہیں

انکی خبر شرمی ہرش نے کھنڈن وغیرہ میں بڑی طرح لی ہے۔

۱۵۰۔ چینیوں احاطہ فکر سے باہر ہیں اُن میں دلیل کرنی لاجمل ہے جسکا

جگت کی رچنا بھی من سے سرچنے میں نہیں آسکتی :-

۱۵۱۔ جو رچنا شکتی کا بیج یا کارن احاطہ فکر میں نہیں آتا وہی تو مایا ہے۔

یہی ایک مایا بیج ششپتی میں محسوس و معلوم ہوا کرتا ہے :-

۱۵۲۔ خواب اور بیداری کا جگت وہاں اس طرح لے ہو جاتا ہے جس طرح

بیج میں درخت۔ اسی لئے تمام جگت کی داستانیں وہاں موجود ہیں :-

۱۵۳۔ جو بُدھی کی داستان ہے اُن میں چینن کا عکس پڑتا ہے۔ اور یہ

غیر صاف عکس میگھا کاش میں تھا آکاش کے عکس کی طرح قیاس کرا جاتا ہے :-

۱۵۴۔ عکس کے ساتھ یہ بیج بُدھی روپ سے نمودار ہوتا ہے۔ اور بُدھی

میں چد آجاس صاف صاف نمایاں ہوتا ہے :-

مایا کا انروچنیتہ یا ناقابل بیان ہونا مذکور ہوا۔ نیا کیوں کا ویدانتیوں پر یہ اعتراض

ہے کہ تم تو بیج میں قاصر ہو تو ہم آچار یوں کے چیلے بنو۔ ہم جگت کی توضیح کا بیان

کرنا تمہیں سکھائینگے۔ آچار یہ کہتے تھیں کہ ان دعویداروں کی خبر شری ہرش نے

اپنی کتاب کھنڈن کھنڈ کھا دیہ میں بُدی طرح لی ہے۔ اور صاف دکھا دیا ہے کہ

جو باتیں یہ مانتے ہیں اور جو تعریفان منطقی گھر لے نہیں سب ہی ناقابل بیان ہیں۔

ایک بھی دلیل کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ جو چیزیں سوچ

سمجھ سے باہر ہیں ان میں دلیلیں کرنی محض تفسیع اوقات ہے۔ جگت کی رچنا بھی

اس طرح کی ایک چیز ہے۔ کہ سپریم احاطہ فکر میں نہیں آسکتی۔ اس رچنا کا کارن

مایا ہے جو سوچ سمجھ سے باہر ہے۔ یہی مایا بیج کی شکل میں ششپتی میں سب کو محسوس ہوتی

ہے۔ اس حالت میں خواب اور بیداری کا جگت اس طرح لے ہوتا ہے جیسا جنت

سمشکر بیج روپ ہو گیا پس اس ششپتی کو داستان روپ سمجھنا چاہئے۔ ششپتی بُدھی کی

و اسنا بھی ظاہر ہے کہ سُستی میں موجود ہے۔ اُس میں جیتن کا عکس سطح ماننا
پڑتا ہے۔ جسطح سیگھ آکاش میں مہا آکاش کا۔ یہی بیداری کی حالت میں بدھی
میں صاف صاف نمایاں ہوا کرتا ہے۔

چھٹی فصل - ایشور بچار کا تہمت

جیو کا سروپ بیان کر کے اچاریہ نے ایشور کا سروپ بیان کرنا شروع کیا تھا۔ مگر بیچ
میں مایا میں آبھاس کا ذکر ہوا۔ اور مایا سے بحث چھڑ گئی۔ اب پھر ایشور کے
سروپ کا بیان دینا آغاز کرتے ہیں۔

۱۵۵۔ شرتی میں آیا ہے کہ آبھاس کے ذریعے سے مایا جیو اور ایشور کو جیتی
ہے۔ اور ان کی مثال سیگھ آکاش اور جل آکاش ہیں۔

۱۵۶۔ مایا کو یوں سمجھ لو کہ بادل ہے۔ بدھی کی و اسنا اس بادل میں نہی
نہی بوندیں ہیں۔ اور جدا آبھاس ان بوندوں میں آکاش کی طرح ہے۔

۱۵۷۔ شرتی کہتی ہے کہ مایا کے آدھین چار آبھاس ہے اور مایا والا ایشور
ہے۔ مہرئی انترایمی سروگیہ اور جگت کا کارن ہے۔

یہ شرتی اور پیر آپکی ہے کہ آبھاس کے ذریعے سے مایا جیو اور ایشور کو جیتی ہو ایشور
سیگھ آکاش کی جگہ ہے اور جیو جل آکاش کی جگہ اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں کہ
مایا کو سیگھ یعنی بادل کی جگہ سمجھو۔ اسی مایا یعنی پرلے یا سُستی کی حالت میں جو
بدھی کی و اسنا ہے اسے ان چھوٹی چھوٹی بوندوں کی جگہ جن سے ملکر بادل
بنتا ہے۔ اور اس بدھی و اسنا میں جدا آبھاس کو مہا آکاش کے عکس کی جگہ۔

سیکھ لکاش کا عکس ظاہر ہے کہ غیر صاف ہو گا کیونکہ جیسا صاف عکس باقی میں پڑ سکتا ہے۔
 بتلایا میں کہاں پڑ سکتا ہے اس طرح بدھی واسنہ میں جو عکس پڑتا ہے وہ بھی غیر صاف
 ہے جیسا کہ ششیتی کی حالت کے الوبھو سے ظاہر ہے۔ جاگرت میں یہ عکس صاف
 صاف نمایاں ہو جائیگا نہا ہے۔ یہ پایا اس میں عکس۔ اور ادھشتھان جین تینوں مگر
 ایشور کا نام پاتے ہیں۔ جو انتریا می ہے یعنی سب کے اندر رہ کر انکی فاعدے پر
 چلتا ہے۔ سرورگیہ یعنی عالم کل ہے۔ اور تمام جلکت کا کائنات ہے۔ اسکی سرورگیہ پر
 اعتراض اٹھانے ہیں۔

۱۵۸۔ ششیتی میں آنند نے سے ششروع کر کے ششیتی کہتی ہے کہ یہ سب کا
 ایشور ہے۔ اس طرح یہی ویہ میں بتلایا ہوا ایشور ہے۔

۱۵۹۔ اس کے سرورگیہ ہونے میں اعتراض نہ کرو کیونکہ ششیتی جو کہتی ہے اصل
 تو ہمیں دلیل کا دل نہیں دوسرے پایا میں ہر شے کا امکان ہے۔
 ۱۶۰۔ جو جلکت پر چتا ہے اسکی کوئی اور پریش بدل نہیں سکتا۔ اسی نے سب کو
 سب کا ایشور کہا گیا ہے۔

۱۶۱۔ اس کے سرورگیہ اس نے کہا گیا ہے کہ تمام جیونکی بدھیاں حالت ششیتی میں
 واسنہ روپ سے موجود ہیں۔ اسلئے یہ سب پر حاوی ہے۔
 ۱۶۲۔ اگر کہو کہ جو کہ واسنہ میں پرورش ہیں۔ اس نے ایشور کا سرورگیہ ہونا دیکھنے
 میں نہیں آتا۔ تو جواب یہ ہے کہ تمام بدھییوں میں دیکھ کر واسنہ میں

قیاس کر لے۔

مانا ہو گیا آپنشد میں جاگرت اور سہ پن بیان کر کے تیسری حالت ششیتی میں جو گیان
 گھن پر آگیا تھا کر کیا ہے تو وہاں اسی گیان گھن کو سب کا ایشور اور سرورگیہ بتایا ہے۔
 اب اگر یہ اعتراض کر دے کہ ششیتی بیہوشی کی حالت ہے۔ اُس میں سرورگیہ ہونا کیسا۔

تو اسکا قد اقبہ جواب تو یہ ہے کہ تم مشرقی کو مانتے ہو یا نہیں۔ اگر معترض نہیں مانتا تو
 ناستیک ٹھہرتا ہے۔ اگر مانتا ہے تو مشرقی آئندے پر الگ کو صاف طور پر سرزد گیتا
 ہی رہی ہے۔ اعتراض کیوں کرتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مایا میں سب کچھ ممکن ہے
 ناستیک کو کسی بات ہے۔ یہ تو مذاق ہو! اب اعلیٰ مطلب لیجئے۔ تو یاد رہے کہ یہ
 ششٹی کارن اسفخا ہے۔ اور چونکہ سنہین جاگرت دونوں اسی کے کاری ہیں۔
 اس لئے ہی ایشور بھاو ہے یعنی سب کا کارن یا ایشور ہے۔ جو جگت یہ کارن
 ایشور رکھتا ہے۔ اس میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ جیسا ایشور سرشٹی اور جیو
 سرشٹی کے بیان میں پہلے بتایا جا چکا ہے۔ اسے سرزد گیتا اس لئے کہا گیا ہے۔
 کہ واسنا روپ سے جو تمام جیوؤں کی بڑھیاں ششٹی میں رہتی ہیں یہ ان کا
 مجموعہ یا سرشٹی ہے۔ اب اگر یہ کہو کہ واسنا میں جو بروکش یعنی ایسی چیزیں ہیں
 کہ ان کا گیان بدیہی طور پر نہیں الوبھو میں آتا۔ پھر یہ ایشور سرزد گیتا کیونکر ہو! تو
 ہم یہ جھٹکتے ہیں کہ جاگرت میں تمام بڑھیاں یکجا جمع کر دی جائیں تو اس حالت
 میں تو ان کے مجموعے کو سرزد گیتا مانو گے یا نہیں۔ اسی سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے
 کہ یہی تمام بڑھیاں ششٹی میں واسنا روپ سے موجود ہیں۔ پس جیسے جاگرت میں
 بدیہی طور سے ایشور سرزد گیتا دیکھا جاتا ہے۔ ششٹی میں گو ایسے بدیہی طور پر نہ دیکھا
 جائے۔ مگر قیاس یا انومان تو کیا جاسکتا ہے کہ گیان کرنے والی تمام بڑھیدوں کا مجموعہ
 ہے۔ نتیجہ یہ کہ ششٹی ششٹی کا اجمالی حقیق ہی سرزد گیتا ہے۔ اب انتر یامی کی تشریح
 کرتے ہیں ۛ

۱۶۳۔ گیان نے وغیرہ کوشوں میں اور پرتھوی وغیرہ تمام چیزوں کے اندر
 رہتا ہوا چونکہ یہ انہیں قاعدہ سے پر جانا نامی اسلئے اسکو انتر یامی کہتے ہیں
 ۱۶۴۔ مشرقی کی منادی ہے کہ جو گیان میں رہتا ہوا گیان کے اندر ہے۔ جسکو

بگلیان جیسی جاننا۔ جسکا بگلیان جسم ہے۔ جو بگلیان کو اندر سے قاعدہ پر چلانا ہے۔ وہ نیزا انتر یا می غیر فانی ہے +
۱۵۱۔ جب طرح دھاگے کپڑے میں رہتے ہوئے کپڑے کا پادان کارن ہیں

اسی طرح سب کا پادان یہ سب میں رہتا ہے +
سُستی کی حالت جو ملکہ کارن روپ ہے۔ اس لئے کیا تو سب کو سُستوں میں اور کیا اور چیزوں مثلاً پٹھوی پانی وغیرہ میں یہی کارن سب کے اندر ہے۔ اور چونکہ سب کو اندر سے میں کر کے یعنی قاعدہ میں رکھ کر چلاتا ہے۔ اس واسطے انتر یا می ہے۔ چنانچہ ہر ہار نیک کی شرتی بگلیان یا بدھی کے بارے میں نقل کرتے ہیں۔ اس طرح شرتی نے ادھی بھوت اور ادھیہا تم میں بہت سی چیزیں گنوائی ہیں (دیکھو میزا ہر ہار نیک پندر)۔ اچار یہ خلاصہ صرف اس کچھ پر کفایت کرتے ہیں کہ جب طرح سُست کے دھاگے کپڑے کی علت مادی ہیں اور کپڑا انہیں سے بنتا ہے۔ اس طرح یہ انشور ہر چیز کا صرف بہت ہی نہیں بلکہ پادان کارن بھی ہے۔

اب اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں +

۱۵۲۔ اگر کہو کہ کپڑے سے اندرونی شے دھاگے ہیں۔ اور دھاگوں سے اندرونی شے ریشے۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جہاں یہ اندرونی شے کا سلسلہ ختم ہو اُسی سبب اندرونی شے کو انتر یا می سمجھو +

۱۵۳۔ اب یہ کہو کہ دو دو تین تین اندرونی اشیا تو دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ انتر یا می تو نظر نہیں آتا۔ تو جواب یہ کہ شرتی اور دلیل عقلی سے فیصلہ کرو

۱۵۸۔ کپڑے کے روپ سے قائم ہونے کی صورت میں جب طرح کپڑا صرف دھاگوں کا ہی جسم ہے۔ اس طرح سب کے روپ سے قائم ہونے کی صورت میں یہی انتر یا می جسم

۱۵۹۔ نیز جیسے دھاگوں کے پھینے سُکرنے اور چلنے میں کپڑے کی بھی یہی حالتیں

لانا و لا مبداء ہوتی ہیں۔ کپڑے میں ذرا بھی آزادی نہیں ہے۔

۱۰۔ اس طرح یہ انتریامی جہاں اور جس واسنہ سے جیسا بنتا ہے۔ وہاں

بے شک و شبہ وہ تمام اجسام بھی ویسے ہی ہوتے ہیں۔

ادھر یہ کہا تھا کہ جسطرح دھاگے کپڑے کے اندر کپڑے کا پادان کارن ہیں۔ سب طرح سیچ بڑھکا پادان انتریامی ایشور ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ دھاگے سب سے اندرونی چیز تو نہیں ہیں۔ دھاگے کے اندر ریشے ہوتے ہیں۔ آچار یہ کہتے ہیں۔

کہ جہاں یہ اندروینت کا سلسلہ ختم ہو۔ وہیں جو سب سے اندرونی شے ملے گی کہ

انتریامی سمجھو۔ اس پر معترض کہتا ہے۔ کہ اندروینت پر ہی گفتا کرتے ہو تو مادی چیز کا

پادان یعنی اندرونی شے سب کو نظر آیا کرتی ہے۔ یہ پادان روپ انتریامی

تو کسی کو نظر نہیں آتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مان فقط پرینکش ہی تو نہیں ہے۔

آنکھوں سے نظر نہیں آتا۔ تو مشرقی اور دلیل عقلی سے کام لو۔ مشرقی انتریامی

کے متعلق ادھر دی گئی۔ دلیل یہ ہے کہ کپڑا ہے کیا۔ صرف دھاگوں کا بیرونی جسم

امد کچھ نہیں۔ اس طرح جو چیزیں نظر آتی ہیں سب بیرونی اجسام ہی ہیں۔ انکے

اندر رہ کر جو انہیں قاعدے میں رکھتا ہے۔ اس کا ماننا بھی تو ضروری ہے۔

یہی انتریامی ہے۔ دوسری بات یہ یاد رکھو کہ دھاگے یعنی کپڑے کا پادان

جسطرح پھیلتا مگر تھایا حرکت کرتا ہے۔ وہی حالتیں کپڑے کی بھی ہوتی ہیں۔ کپڑا

ذرا بھی آزاد نہیں ہے۔ سب طرح چین انتریامی جیسی جیسی واسنہ کے مطابق جہاں جہاں

جو جو جسم دھارن کرتا ہے ویسے ویسے ہی وہ جسم بھی ہوتے ہیں۔ وجہ یہ کہ کارن

کی حالت کے بموجب کار یہ کی حالت ہوتی ہے۔ چنانچہ گیتا کی سند دیتے ہیں۔

۱۱۔ اے ارجن تمام جیوں کا ایشور ان کے مکان قلب میں رہتا ہے۔ اور

سب کو اپنی مایا سے اس طرح چکر دیتا ہے جسطرح کل پر طبع ہوتی کٹ پتلیاں

ناجی ہیں :

۱۷۲۔ تمام جیو گیان نے ہیں اور قلب میں رہتے ہیں۔ انہیں کا پادان ایٹور
قلب میں مختلف واسنٹوں سے متبدل ہوتا ہے :

۱۷۳۔ جسم وغیرہ کا پنجر کل ہے۔ اس پر چڑھنا اس کا ابھان۔ وید کے اوامرو
نواہی میں مصروفیت چکر ہے :

۱۷۴۔ گیان نے روپ سے جو یہ مصروفیت بھی کرنا یاد کرنا ہے یہی اپنی شکتی
سے ایٹور کا متبدل ہونا ہے۔ اسی کا نام دایا سے چکر دینا ہے :

۱۷۵۔ چونکہ اسے انتر یامی کہا گیا ہے۔ اس کے مشرقی کئے مضمون کے
مطابق ہر۔ پر نقوی وغیرہ ہر شے میں عقل سلیم سے یہی متنی لگاتو :

یہاں پہلا شلک شریک بھگوت گیتا سے نقل کیا گیا ہے۔ اور آگے کے چار شلک
اسی کے مضمون کی تشریح میں ہیں۔ "علم جیو وی کا ایٹور" اس کے یہ معنی ہیں کہ جیو
چونکہ گیان نے یعنی گیان وان میں اس کے قلب میں ان کا مکان ہی یعنی رہتے ہیں۔

انکا پادان گیان وان انتر دمی ہی جس کا بیان اوپر سے چلا آتا ہے۔ پس جیو
انہیں یہ انتر یامی سب اجسام کے قلب میں جاگزیں ہے۔ اور گیان وان ہونے
کی وجہ سے ہر واسنٹ کے مطابق اس میں تباہی ہوتی ہے یعنی کبھی کبھی مٹکھی ہوتا
ہے جسم اندریاں وغیرہ کل کی جگہ ہیں۔ اس کل پر چڑھنا ان کا ابھان ہے کہ
یہی میں ہوں یا یہ میری ہیں۔ وید کے حکم یعنی یہ کرو اور نہی مینی یہ نہ کرو کے مطابق
عمل کرنا چکر تھا تا ہے۔ ایٹور کا اس کرنے نہ کرنے کے مختلف خیالوں سے متاثر ہونا
یا بدلنا دایا سے چکر دینا ہے۔ چونکہ بھگوان کرشن اسے قلب میں رہتے ہیں انتر یامی
کہہ رہے ہیں اس میں ان کا مضمون برہارٹیک کی مشرقی کے مطابق ہے۔ یہ تو اس انوکھا
متعلق بیان تھا۔ پر نقوی وغیرہ اور سب پیرزوں میں بھی جن کی تفصیل برہارٹیک میں

دی ہوئی ہے۔ اس طرح انتر یامی کو سمجھ لو۔ اس کا نتیجہ اور اس نتیجے پر اب اعتراض کرتے ہیں۔

۱۷۶۔ میں دھرم کو جانتا ہوں مگر اسے کرتا نہیں۔ ادھرم کو جانتا ہوں مگر اس سے بچتا نہیں۔ کوئی دیوتا میرے قلب میں رہ کر جیسی طرح رہتا ہے۔ ویسا ہی میں کرتا ہوں۔

۱۷۷۔ اس پر یہ اعتراض نہ کرو کہ لوہی تو تمام کوشش بے سود ٹھہری گی کیونکہ کوشش کی شکل میں بھی ایشور ہی قید ہے۔

۱۷۸۔ اس قسم کے گیان سے انتر یامی کے نزدیک دینے پر بھی اعتراض نہ اٹھاؤ کیونکہ ایشور کے اس گیان سے آتما کے سنگ ہونے کا گیان پیدا ہوتا ہے۔

۱۷۹۔ اسی کو شرتی اور برتی دونوں کہتی کا نام دیتی ہیں۔ اور خود ایشور ہی ان دونوں کو اپنے احکام بتاتا ہے۔

۱۸۰۔ چنانچہ شرتی ہے کہ اس کے خوف سے ہوا چلتی ہے۔ افسوس سے ہی حکم دینا ترشح ہوتا ہے۔ اس لئے سب کا ایشور انتر یامی علیحدہ ہی بھرتا ہے۔

۱۸۱۔ پھر دوسری شرتی ہے کہ اس اکثر کے حکم میں سورج اور چاند چلتے ہیں۔ ہیں یہی جیوؤں کے قلب میں جاگزیں ہو کر میں جانتا ہوں اس شکل میں حکم چلاتا ہے۔

۱۸۲۔ سب کے قلب میں رہ کر ایشور ہی سب کچھ کرتا ہے تو علمدار اس قول پر ہونا چاہئے جو دیودھن نے جا بجا رت میں کہا ہے کہ میں دھرم ادھرم سب کچھ جانتا ہوں۔ مگر دھرم پر چلتا ہوں نہ دھرم سے بچتا ہوں۔ میرے قلب میں

جو دینا یعنی انتر یامی رہنا ہوا جیسی تحریک مجھے دیتا ہے ویسا ہی میں کرتا ہوں۔
اس طرح تو دھرم اور موکش وغیرہ کی تحصیل میں لوگ کوشش کرتی ہی چھوڑ بیٹھیں گے۔
اچار یہ کہتے ہیں کہ کوشش بھی تو اسی طرح انتر یامی روپ ہے جس طرح اور چیزیں ہیں۔
پس یہ سہو د کیونکر ہو سکتی ہے۔ اس پر مگر کہو کہ انتر یامی اس کوشش کی تحریک
کیوں دیتا ہے تو جواب یہ ہے کہ شدھ سہو اس سنگ اتما کا سہو پ بیچا جانے کے
لئے۔ اسی کو شرتی اور سمرتی دونوں میں موکش کا نام دیا جاتا ہے۔ اور عرض
اس بات کو مانتا ہے کہ شرتی اور سمرتی دونوں اسی ایشور انتر یامی کے حکما ہیں۔
چنانچہ اس حکم پر چلانے اور طلب میں رہنے کی سند میں کٹھ دتی اور برہدار نیک کسی
شرتیاں اچار یا نقل کرتے ہیں۔ حکم دینے کی شکل گمان سو پ تہ تکلی میں ہی ہے کہ
”میں جا تلے یں“ یعنی سوچ روپ سے تپاتا ہوں۔ سو روپ سے چلتا ہوں وغیرہ
وغیرہ یہاں رد مزغی یہ ہے کہ آتا تھا سہو اور اس سنگ ہونے کی وجہ سے ہم روپ ہے۔
انتر یامی یا ایشور مایا کی اُپا دھی کے ساتھ ہی برہم ہے۔ پس انتر یامی جگت کا اُپا دان
بھی ہے اور جیو روپ بھی ہے۔ کوشش یعنی سادھن وغیرہ کرنے سے یہ انتر یامی سو پ
جیو اپنے شدھ روپ کو بیچا کر موکش پاتا ہے۔ ایشور کا سہو گلیہ اور انتر یامی ہوا میان
کر کے اب اچار یہ اسکا جگت کا اُپا دان ہونا لیتے ہیں۔
۱۸۲۔ یہ جگت کی جاے پیدایش ہے۔ کیونکہ اسے ظاہر و زغی کرتا ہے۔ یہ
ظہور و اخفای سرشتی اور پرلے کا نام پاتے ہیں۔
۱۸۳۔ اپنے آپ میں رہنے ہوئے جگت کو جیو وں کے گرووں کے سہو اس طرح
ظہور کرتا ہے جس طرح نگین تصویر و نہر کٹر اچھیلانا جھانے۔
۱۸۴۔ پھر ہے آپے میں ہی نعم جگت کو جیو وں کے کرمولہ کے سہو اس طرح
لے کر تا ہے جس طرح کٹر اپیٹ دیا جائے۔

۱۸۵۔ سرشی اور پر لے کو یوں سمجھو جیسے شب و روز سونا جاگنا۔ آنکھیں

کھولتے ہوئے نہ۔ اور خالی من یا منوراج کرنا ہوتے ہیں۔

۱۸۶۔ ظہور و خفا چونکہ شکتی یا قریب کے باعث سے ہیں۔ اس لئے آغاز

ورق و غیرہ کے اعتراض یہاں عاید ہوا نہیں ہوتے۔

۱۸۷۔ بے علم یا جہیزوں کی صورت میں ایشور اپنے جڑ جھٹکے سے انک کا

کارن ہوتا ہے اور چدر آکھاس جھٹکے سے جیوں کا۔

ایشور یعنی بابو پینت جینن کل کائنات کا پادشاہ کارن یعنی علت مادی اس لئے

ہے کہ نقشہ خواہ کی طرح اسے کبھی ظاہر کرتا ہے کبھی سمیٹ لیتا ہے۔ ظاہر کرنے

کو سرشی کا نام دیا جاتا ہے اور سمیٹ لینے کو پر لے کا۔ جیوں کے کرم جی ایشور

میں بریر نیا تخریک کرتے ہیں تو وہ اپنے آپ میں ہی جگت کو اس طرح ظہور میں لاتا

ہے جس طرح تصویر دانہ کپڑا کھول کر پھیلا دیا جائے۔ اس طرح جب جیوں کے کرم بھگوں کے

طائفے پر تخریک کرتے ہیں تو ایشور جگت کو اپنے آپ میں اس طرح سمیٹ لیتا ہے

جیسے تصویر دار کپڑا لپیٹ دیں۔ ان سرشی اور پر لے کو یوں سمجھو جیسے سونا جاگنا۔

آنکھیں کھولنا بند کرنا۔ من خالی رکھنا یا منوراج یعنی شیخ جلی کے سے خیالات کرنے

ہوتے ہیں۔ اب اگر یہ کہو کہ ظہور پیمانوں کی ترتیب سے کل میں آتا ہے جیسے تیاک

مانتے ہیں۔ یا پر کرتی تبدیل ہیئت یا پر پیام کرتی ہے جیسے سانکھیہ والے مانتے ہیں۔

تو یہ اعتراض یہاں نہیں آکھ سکتے کیونکہ محض ایشور کی شکتی کام کرتی ہے۔ چونکہ وہ

مادی کی پادھی والا چدر آکھاس کے ساتھ جینن یا گان سرور ہے۔ اس لئے مادی کا حصہ

جہیزوں کی صورت میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ اور چدر آکھاس جیوں کی شکل میں۔ اس طرح

جہیز جینن دونوں کا ہیئت اور پادشاہ کارن ایشور ٹھہرتا ہے۔

ساتویں فصل ایشور سے برہم کی تمیز

اوپر آچاریہ نے مایا کی اُپادھی والے جینن یعنی ایشور کو سب کا کارن بتایا۔ اب بے اُپادھی مشترکہ برہم سے اسکی تمیز بتانے میں اور پیراؤں اٹھانے میں کہ بعض اعتراض کرنا ہے کہ تم ایشور کو جیو اور جڑ کا کارن کیسے بتانے ہو۔ بھگوت پوجیہ پادشری شنکا آچاریہ کے چچے سریشور آچاریہ جو بارتک کا مشہور ہیں۔ یعنی جنہوں نے مشرعی شنکا آچاریہ کی تعلیم کو عام فہم اشعار میں منظم کیا ہے۔ وہ تو برہم کو ہی جیو اور جڑ کا کارن کہتے ہیں۔

۱۸۸۔ برہم ہی سنگا گیان اور کرموں سے چت پر دھان ہو کر جیو نکا اور تم پر دھان ہو کر ان کے جسموں کا کارن ہوتا ہے۔

۱۸۹۔ اسطرح بارتک کا سریشور آچاریہ نے جڑ چین کا کارن ہونا برہم کو بتایا ہے نہ کہ ایشور کو۔ یہ اعتراض کرو تو جواب یہ ہے۔

۱۹۰۔ جیسے ہم نے جیو اور کڑھ کا باہمی ادھیاس بتایا ہے۔ اسطرح سریشور آچاریہ ایشور اور برہم کا باہمی ادھیاس بتا کر یہ کہہ رہے ہیں۔

۱۹۱۔ مشرعی ہے کہ جو برہم سنت اور گیان اور اننت ہے اس سے آکاش آگ ہوا پانی پرتھوی دوائیاں اور راج پیدا ہوا۔

۱۹۲۔ اس مشرعی سے بادی النظر میں برہم کا کارن ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مگر کارن حقیقت میں سنت برہم یعنی ایشور ہی ہے۔ اس واسطے یہاں

باہمی ادھیاس ہی اُنتا پڑتا ہے۔

۱۸۲- یہ باہمی اڈھیا اس اسیطرح کا ہے کہ سبط کپڑے پر کلف دیا جائے تو گھٹ کر کپڑے سے اُسکی کینٹائی کا وہم ہو جاتا ہے۔ بد معترض کہتا ہے کہ سریشور آچار یہ ایسٹور کہ جگت کا کارن نہیں تھی تھے برہم کو تھانے میں اور اسطرح کہ یہ برہم تو گن کے پردہ ان یا غالب ہونے سے جڑ چیزوں کا کارن ہونا کرنا ہے اور جینتتا کے پردہ ان ہونے سے جیووں کا۔ جینتتا کا پردہ ان ہونا یہ ہے کہ پچھے سنکا رون سے گیان ہو کر کرم کئے جاتے ہیں۔ ان کرموں کے پھل بھوک اپنے سنکا رچھوڑتے ہیں۔ یہی جیو کا جیو پنا ہے۔ یوں سمجھ لو کہ گیان سروپ برہم تو گن کے سنکپ سے جسم رچنا ہے۔ اور جینتتا کے سنکپ سے جیووں کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ سریشور مہاراج کا یہ مطلب نہیں ہے۔ مگر پچھو کہ تمہیں کیونکر معلوم ہوا تو لو سنو۔ ایسٹور اور برہم میں باہمی اڈھیا اس باطل اسیطرح کا ہے سبط جیو اور کوٹھتھ میں باہمی اڈھیا اس ہم پیے بتاتے ہیں۔ یہی سبط وہم سے کہ کٹھتھ جیو سمجھا جاتا ہے اسیطرح وہم سے برہم ایسٹور سمجھا جا رہا ہے۔ دیکھو شری جو کہتی ہے کہ ست گیان اور انت یا غیر محدود برہم سے اکاٹھ و غیرہ پیدا ہوا اس سے بے شک برہم کا کارن ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے۔ مگر بادی النظر یا سرسری نظر سے دیکھنے والوں کو۔ حقیقت میں شدہ برہم کو کارن نہیں بتایا گیا ہے۔ بلکہ سن برہم یعنی مایا کی آبادی والے جتن یا ایسٹور کو ہی برہم بتایا گیا ہے۔ جسکی ستنا یا ہستی تمام کاریں نہیں نکالیں ہے۔ پس کارن ہونا ایسٹور میں ہے نہ کہ شدہ برہم میں جس میں کارن ہونے کے سامان ہی نہیں ہیں۔ مگر باہمی اڈھیا اس سے کارن ہونا معلوم برہم میں ہوتا ہے۔ بعینہ ایسی مثال ہے کہ کپڑے پر کلف دیکر گھٹ دیا جائے۔ تو شدہ اور کلف دیا ہوا کپڑا ایک معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ شدہ سے کلف دئے ہوئے

کپڑے میں فرق یہ ہے کہ شتھ کے ساتھ کوئی اُپادھی نہیں ہے اور کلف
دے ہوئے کپڑے کے ساتھ کلف کی اُپادھی ہے۔ اسی طرح شتھ یعنی برہم
میں کاربان ہونے کا وہم چھوڑا ہے۔ کارن شتھ نہیں مایا کی اُپادھی والا برہم
یعنی ایشور ہے۔ پھر یہ تمیز کیوں نہیں ہوتی۔ سنو یہ

۱۹۴۔ جسطح غوام الناس میگھ آکاش اور مہا آکاش کی تیز نہیں کر سکتے
اسی طرح سرسری نظر سے دیکھنے والے برہم اور ایشور کو ایک سمجھتے ہیں
۱۹۵۔ ویر کے مطلب کا فیصلہ آغا زو انجام دیکھ رہے ہیں لگوں سے کیا جاتا
ہے۔ انہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ برہم تو سنگ ہے اور مایو
چیت چیت یعنی ہینور خالق عالم ہے

۱۹۶۔ برہم کے احنگ ہونے کا فیصلہ یہ ہے کہ شرتی شروع تو یوں ہوتی
کہ برہم ست گیان اور انت یعنی لا محدود ہے۔ اور ختم یوں ہوتی ہے
کہ اُس سے الٹی واپس پھر آتی ہے

۱۹۷۔ دو سرے شرتی صاف صاف کہتی ہے کہ ست روپ مایا والا
جگت کو پیدا کرتا ہے۔ اس لئے ایشور ہی خالق ہے

خالق عالم مایا کی اُپادھی والا چیت یعنی ایشور ہے نہ کہ شتھ برہم۔ مگر غوام الناس
جسطح شتھ آکاش اور بادل کی اُپادھی والے آکاش کی تمیز نہیں کرتے اسی طرح
شتھ کی مایاوی سے تمیز نہ کر کے شتھ کو ہی اپنے وہم میں خالق قرار دیتے ہیں
جو شرتی ہو پرقتل کی گئی ہے اس کے معنی کنی وضاحت کرنے کے لئے آچار یہ اعلیٰ
یہ بتاتے ہیں کہ ویر و کیوں کے معنی کا فیصلہ چھ معروف لنگوں یا نشانوں سے
ہوتا ہے۔ مثلاً مضمون شروع کیونکر ہوا ہے۔ ختم کیونکر ہوا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔
شرتی شروع یوں ہوتی ہے کہ برہم ست گیان اور انت ہے۔ اور ختم اس طرح

کہ اس ہم تک باغی بننے میں نہیں پہنچتا۔ بلکہ واپس پھر آتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہم اس سنگ یعنی پریشم کی لوٹ سے بچنے اور مبرا ہے۔ پس اس میں خالق نے کی لوٹ کیونکر ہو سکتی ہے۔ دوسری شرتی صاف کہتی ہے کہ مایا کی آماجگاہ والابھتین یعنی ایشور خلقت عالم کرتا ہے۔ پس یہ ہم خالق عالم نہیں۔ بلکہ ایشور خالق عالم ہے۔ اس ایشور کے کارن ہوتے کے ثبوت میں اس کی تین نشان کھائیں۔

۱۹۸۔ یہ آئندہ ایشور ہے۔ اس نے دیکھا کہ میں بہت ہو جاؤں۔

پس یہ سطح ہر تہہ گرہ ہو گیا۔ جس طرح شستی خواب ہو جاتی ہے۔

۱۹۹۔ اب اگر یہ چھو کہ شستی کی بارگی مانتی چاہے یا لائے تہہ تہہ جواب

ہے کہ دونوں طرح ہی مانتی چاہے کیونکہ دونوں ہی طرح کی شرتیاں

ہیں۔ اور خواب میں دونوں طرح ہی دیکھی جاتی ہے۔

۲۰۰۔ یہ شورتز آتا ہے۔ اس کا شمر یہ کوکشم ہے۔ تمام جیووں سے گھن ہے۔

اور سب کے انکار کے بھائی کو نئے کر یا اور گیان وغیرہ کی

شکیتوں والا ہے۔

۲۰۱۔ شام سویرے جیسے تاریکی میں غرق کائنات محسوس ہوتی ہے۔

اسی طرح اس میں غیر صاف محسوس ہو اگر تہی ہے۔

۲۰۲۔ جس طرح کلف دے ہوئے کپڑے پر سیاہی کے باریک باریک

غیر صاف نقش ہوں۔ اسی طرح اس ایشور کے جسم پر نقش ہی نقش

۲۰۳۔ جس طرح دھان یا ساگ کے لطیف انگر ہر طرف پھولیں۔ اسی طرح

ہر تہہ گرہ کا لطیف جسم اس کائنات کا لطیفہ انگر ہے۔

ایشور کی پہلی حالت آئندہ ہے جو شستی میں محسوس ہوتی ہے۔ جب یہ

سنگ ہو تا ہے کہ میں ایک ہوں۔ انک ہو جاؤں تو یہ سطح ہر تہہ گرہ

ہو جاتا ہے جس طرح سُنبھلی بدل کر خواب کی صورت اختیار کر لے۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ یہ سوکھنم سُنبھلی کیسا رنگی ہو جاتی ہے۔ یا اس میں نیز تر تیب ہوتی ہے کہ پہلے آکاش پیدا ہوا۔ پھر ہوا وغیرہ وغیرہ۔ آچار یہ جواب دیتے ہیں کہ دونوں ہی طرح مانی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اول تو دونوں طرح سُنبھلی ہونے کے معنی عشق تیبیاں ہیں۔ دوسرے خواب میں روز دیکھتے ہیں کہ بعض نقشے یکدم نمایاں ہو جاتے ہیں۔ بعض میں ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ اس کا جسم لطیف ہے جیسے عالم خواب میں روز دیکھتے ہو۔ اور چونکہ یہ تمام سوکھنم شریروں کے لیے حیووں کا مجموعہ ہے اسلئے گویا حیو گھن ہے جس میں اگر سب حیو اکٹھے ہو گئے ہیں۔ اس طرح چونکہ تمام حیووں کا انہنگا راس میں یکجا جمع ہے۔ اس لیے حیووں کے دھرم یعنی گیان سنکار کرم وغیرہ کی تمام شکستیاں بھی اس میں یکجا ہیں۔ چونکہ یہاں سُنبھلی سوکھنم ہے اسلئے غیر صاف ہے جیسے علی الصباح اور شام کے اندھیرے میں چاری دینا غیر صاف ہوتی ہے۔ یا جیسے کلف دئے ہوئے کپڑے پر سیاہی کے یا ایک بار ایک غیر صاف تصویروں کے نشان ہوتے ہیں۔ مگر ابھانی ہر تیبہ گر تھ کو البسا محسوس ہو کر تاخیر ہو گیا ہے کہ تمام لطیف تصاویر سے ملکر بنا ہے۔ غرض ہر تیبہ گر تھ کا سوکھنم شریہ جگن کا اس بی طرح لطیف انگریزہ جس طرح دھان یا ساگ کے انگر اول لطیف ہوتے ہیں۔ اور بعد میں بڑے پودے ہو کر نمایاں ہوتے ہیں۔ ایشور کی دو جالیں یعنی آندھ سے اور ہر تیبہ گر تھ بتا کر اب دوسری حالت پراٹ لیتے ہیں ÷

۴۴۴۔ دن کی روشنی میں جیسے چاروی دینا۔ رنگ بھرا ہو کر کپڑا پہلے ہوئے

دھبہ لگتا ہوا۔ جیسے ہی پراٹ کا جسم صاف ہوتا ہے ÷

۴۴۵۔ دیر کے وقت روپ اٹھیا۔ اور ہر تیبہ شکست میں ہر ہا سے لگا کر

پتھر تک سب اسی پراٹ کے اعضا بنائے گئے ہیں ÷

۲۰۶۔ ایشور ہر تہہ گریہ - پڑاٹ - برہما - وشنو - شِو - آگ وغیرہ - گیش -

بھروں بھیرل سریکا - کیش - رکشس وغیرہ اور جو طرح طرح کی اعلیٰ و ادنیٰ

مخلوق ہیں

۲۰۷۔ برہمن - کشتری - ویش - شودر - گامے - گھڑا - ہرن - پرند - پیل -

بڑ - آم - وغیرہ - جو چاند وغیرہ سب گھاس کی قسم کے پودے -

۲۰۸۔ پانی - پتھر - مٹی - کاٹھ - بسولا - کدال وغیرہ سب ہی تو ایشور ہیں -

اور پوجنے سے پہل دیتے ہیں -

۲۰۹۔ جیسی آپاسنا کی جاتی ہے ویسا ہی پھل ملتا ہے - سب پھل کا اعلیٰ و ادنیٰ

ہونا آپاسنہ اور آپاسنا کے ادنیٰ و اعلیٰ ہونے پر منحصر ہے -

۲۱۰۔ لیکن موکش برہم گیان سے ہی ہوتی ہے اور کسی طرح نہیں - جیسے لینا

خواب اپنے جاگنے سے ہی رفع ہوتا ہے اور کسی طرح نہیں ہوا کرتا -

ہر تہہ گریہ کی سرشتی چونکہ سکھ ہے اس واسطے خیر صاف ہے - برہٹ کی حالت

میں یہ سیطرح صاف اور جیتی جاگتی ہو جاتی ہے - جیسے سورج کی روشنی میں ہماری

دنیا - یارنگی ارتصو بیروں والا کپڑا - یا خوب پھلا ہوا وہان کا کھیت - مطلب یہ ہے کہ

ہر تہہ گریہ کی حالت میں جو سنگپ کے ہوئے نقشے نقشہ ہاے سواب کی طرح خیر صاف

ہوتے ہیں مضبوط بقیاس یا شق پیہم سے برہٹ یعنی جاگرت کی حالت میں وہی

ہنایت صاف اور جیتے جاگتے نظر آتے ہیں - اسطرح ہماری حالت بیداری کا کل جگت

ایک پڑاٹ روپ ہے - چنانچہ وید کے برشو روپ اویہا سے اور پُرش سکنت میں یہی

بتایا گیا ہے کہ جو چیز ہے وہ پڑاٹ کا عضو ہے - انہیں عضو و کوٹیں شلوکوں میں

گنوا تے ہیں - چونکہ برٹے ایشور روپ ہے اسلئے ظاہر ہے کہ ہر چیز کی ہی آپاسنا یا پوجا

پھل دیتی - اور اس پھل کا انحصار پوجا کی پوجی چیز کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے پر ہوگا - مثلاً

و شنو وغیرہ کی پوجا اعلیٰ پھل کی دینے والی ہوگی اور گیش کرشنس یعنی بھوت پر تپو تک
پوجا دینے پھل دینے والی۔ یہی امر بھگوان کرشن نے گیتا میں کہا ہے کہ مجھے جطرح کوئی
بھجنا ہے اسی طرح کا پھل پاتا ہے۔ غرض اُپاسنا کا پھل اُپاسنا بہ معنی پوجا کی
ہوئی چیز کے مطابق ہوتا ہے۔ یہی موکش وہ اُپاسنا کا پھل نہیں ہو سکتا کیونکہ
ہر پھل ناشیوان اور غیر دوائی ہے۔ پس موکش برہم گیان سے ہی ممکن ہے اور سبط
نہیں۔ جطرح اپنا سپنلا پہنے جا گئے سے رفع ہوتا ہے اور سبط نہی مطلب
یہ ہے کہ موکش چاہتے ہو تو یہ نیچے بہم بیچاؤ کہ میں شدہ گیان روپ
برہم ہوں اور جو کچھ نظر آ رہا ہے محض نقشہ و خواب ہے جس سے مجھے کسی طرح کی
لوٹ نہیں ہو سکتی۔ جہاں یہ ابھو بہم پنیچا پھر جگت نہیں رہتا۔ اور اپنے شدہ
روپ میں قیام نہیں ہوتا ہے جو برہم اتندی حالت ہے۔ اس موکش پدر برہم
گیان سے ہی پہنچ سکتے ہیں۔ کرم لوگ ابھی اس بھگتی وغیرہ کے کھلونوں سے نہیں۔
جن کا پھل ہمیشہ محدود ہے۔

آٹھویں فصل۔ برہم کا سروپ

اوپر ایشور کا سروپ یہ بتایا گیا کہ وہ مایو بہت چلن ہے جیسا سُستی میں ابھو ہوتا
ہے۔ اور برہم شدہ گیان روپ ہے جیسا گیانیوں کو سادھی میں ابھو ہوتا ہے۔
اسی برہم کا سروپ ایشور اور جیو کے مقابلے سے آچار یہ اب کھولنا شروع کرتے ہیں۔
۲۱۔ ایشور اور جیو وغیرہ روپ سے یہ چرچیتین تمام جگت بے دوائی برہم
میں خواب کی مانند ہے۔

۲۱۴۔ دستور اور جیہ آئندہ کے اور گیان کے ہیں۔ ان دو فرق کی کلینا کیسے
ہوئی ہے اور باقی سب جگہ ان کی کلینا ہے۔

۲۱۴ - دیکھنے سے لگا کر دانتوں تک سرشئی ایشور کی کچینا سپہ اور بیداری
وغیرہ سے لگا کر موکش تک نام سننا جیو کی پ

۲۱۴۔ بے دینی پر ہم بے لوث ہے۔ اس کو تو لوگ جانتے ہیں اور کیا کئے
کار یہ جیو اور الشیور کے بارے میں جھگڑتے رہتے ہیں جب

۲۱۵۔ حقیقت کو جانتے ہوئے ہم ہمیشہ خوش رہتے ہیں۔ اور ان لوگوں
انہوں کو کرتے ہیں مگر ان سے جھگڑتے نہیں۔

برہم مذہب یا ایک شہرہ گیان کا بے کناہی سمندر ہے جس میں یہ جڑ جیتن روپ تمام
جگت جس میں ایشور اور جیو بھی شامل نہیں فقط خواب کی طرح جیو کا نظر آ رہا ہے
مگر اے اس سے کی طرح کسی قسم کی لوٹ نہیں ہے جیو کے آکاش میں بادل اٹھیں
تو ان سے آکاش کو کی طرح کی لوٹ نہیں ہوتی۔ ایشور کا رن روپ اور آئندے
ہے جس کا الہ جیو شستی میں ہوتا ہے۔ جیو بگیان سے ہے جو اپنے کو کرتا سمجھتا وغیرہ

اور پایا کے کاریہ الیشور اور جیو کے بارے میں بحث و مباحثے کر کے لڑتے جھگڑتے رہتے
ہیں۔ آجاریہ کہتے ہیں کہ ہمیں حقیقت یقینی بہیم تو معلوم ہے پس ان جاہلوں سے
انہیں کی طرح بحث و مباحثے اور جھگڑے کرنے لالچال ہیں۔ ہمیں ان کی جہالت پر محض افسوس
ہی آتا ہے۔ چنانچہ ان کے بھرم بآڑ تواتر دکھاتے ہیں۔

۲۱۷۔ گھاس غیرہ کے پوجنے والوں سے لگا کر لوگ کے ماننے والوں تک الیشور
کے بارے میں وہم باطل میں گرفتار ہیں۔ اور دہریوں سے لگا کر اہل
ساکھ تک جیو کے بارے میں ہے۔

۲۱۸۔ آدمی جب تک ایک بے دینی بہیم کو نہیں سمجھتے وہم میں ہی مبتلا
رہتے ہیں۔ ان کی ہو کش کیسی اور انہیں اُتد کہاں۔

۲۱۸۔ اگر کہو کہ یہ اس بہیم انہیں اعلیٰ و ادنیٰ درجے تو حال میں تو ہمارا
جواب ہے کہ خواب میں ہلج ہو یا بھیک مانگنی۔ جاگنے پر تو انکی لوش نہیں ہے۔

۲۱۹۔ اس لئے طالب نجات کو جیو اور الیشور کے چکر گردوں میں نہ بھٹسا چاہئے۔
بلکہ بچا کر کہہ کہ بہیم گیان پر پہنچنا چاہئے۔

الیشور کی نسبت سب کے ادنیٰ خیال یہ ہے کہ اچھی بڑی سیل یا گھاس وغیرہ کو الیشور سمجھ کر
پوجے۔ اور سب سے اعلیٰ یہ کہ لوگ خامستر کے بعد جب اُسے شدھر گیان روپ ایک
خاص پریش مانتے۔ اسی طرح جیو کی نسبت سب کے ادنیٰ خیال یہ ہے کہ ہم غالی کو اُتد
سمجھا جائے جیسے چاند واک دہریے مانتے ہیں۔ اور سب کے اعلیٰ خیال یہ کہ جیو گیان
روپ پریش ہیں جیسا سا نکھیڑ لے مانتے ہیں۔ آجاریہ کہتے ہیں کہ یہ سب تو ہر بات
باطل ہیں۔ وجہ کیا کہ جب تک ایک بے دینی بہیم یہ نہیں پہنچتے آدمی مایا کے ہی
احاطے میں ہیں اور وہ ہم میں مبتلا ہیں۔ انہیں نہ تو موش پر پیر رسائی ہو سکتی ہے۔
نہ بہیم اُتد مل سکتا ہے۔ اس پر اگر یہ کہو کہ ان لوگوں میں بھی بعض بغیر خیالات علی کی

وجہ سے اعلیٰ ہیں اور بعض اور نے اپنے اپنے علم کے درجے کے مطابق آنسو کیوں نہ
پائیں گے تو جواب یہ ہے کہ وہ اب میں کوئی راجہ بن گیا یا کنگال فقیر بنا۔ جاگنے پر نہ کچھ
مانگہ نہیں آتا۔ بعینہ یہی حال علم کے اعلیٰ و ادنیٰ ہونے کا ہے۔ پس محو کش یعنی طالب
نجات کو ایشور اور جیو کے جھگڑوں میں تفریق اوقات نہیں کرنی چاہئے بلکہ بچا کر کر کے برہم
گیان حاصل کرنا چاہئے۔ اس پر مقرر فرماتا ہے :-

۲۲۰۔ اگر کہو کہ جیو اور ایشور مقررین کے عقاید میں ہونے کی وجہ حقیقت کا نیچے
کرنے کے باعث پڑتے ہیں تو ہمارا جواب ہے کہ پڑا کریں۔ بے بس ہو کر
انہیں میں مت ڈوب جاؤ :-

۲۲۱۔ اب اگر یہ کہو کہ یہ سالک جیو اور لیگ میں ایشوریت اور توام یہ
کھائی یعنی شدھ گیان مرہم میں تو سنو یہ

۲۲۲۔ ت اور توام الفاظ سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ ویدانت میں
بے دینی برہم کے گیان پر پہنچنے کے لئے ہیں۔ اس واسطے سمجھانے کے
لئے انہیں مانا ہے :-

۲۲۳۔ لوگ انا دی مایا سے دہم میں پھنس کر جیو اور ایشور کو علیحدہ علیحدہ
مانتے ہیں۔ صرف اسی دہم باطل کے دور کرنے کے لئے ان دونوں کا
بچا کرنا چاہئے :-

آچاریہ نے کہا تھا کہ جیو اور ایشور کی نسبت بحثیں کرنی ہر حال میں۔ صرف برہم بچا کر
کرنا چاہئے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پورب کپش یعنی مقررین کے عقاید نے کران کا
کھنڈن کرنے کے لئے اور برہم گیان کے نیچے کرنے یعنی ایک بے دینی برہم گیان پر پہنچنے
کیلئے۔ جو تو باعث ہوسکتے ہیں جو جواب یہ ہے کہ تم درست کہتے ہو۔ مگر اس جیو
ایشور بچا کر کے ہی مت ہو رہو۔ تمہیں پہنچنا برہم گیان پر ہے۔ وہ آدرش کبھی نہ

بھو نو۔ اب اگر یہ کہو کہ تیرا نام اسی (وہ تو ہے) مہا: اکیہ کے ت (وہ یعنی ایشور)
 اور تو نام (تو یعنی جیو) کے معنی پر پکار کرنے سے ہی گیان ہوتا ہے۔ اور سنا تکبید میں
 جیو کا اور یوگ میں ایشور کا وہ وہی ہے۔ اُن کے شودھوں یا پکار
 میں حج ہی کیا ہے تو ہمارا جواب ہے کہ بھائی یوگ اور سنا تکبید میں انکی معنی جدا جدا
 دینی جاتی ہے۔ ویرانت میں صرف اوہکاری کے سمجھانے کے لئے انکی کلین کی گئی اور وہ
 اس لئے کہ دونوں جھوٹی کلیناؤں کو چھوڑ کر وہ ایک بے دوئی برہم کے گیان پر پہنچے۔
 نہ کلاس لئے کہ وہ جیو اور ایشور کی بجٹوں میں پھنس رہے اور ان کیانیوں کی طرح جو
 انہیں جدا جدا مانتے ہیں وہم باطل میں مبتلا ہے۔ انا دی لگیان یا مایا سے لوگ
 جیو اور ایشور کے علیحدہ ہونے کے وہم میں مبتلا ہیں۔ ویرانت میں ان کے پکار
 کی غرض اس وہم باطل کا دور کرنا ہے۔ چنانچہ پکار کا طریق دکھاتے ہیں :-
 ۲۲۴۔ اسی لئے پہلے جو گھٹ آکاش مہا آکاش۔ اور جل آکاش میگھ آکاش
 کی نمائشیں دی گئی تھیں۔ انہیں کا پکار یہاں نہایت مناسب ہے :-
 ۲۲۵۔ پانی اور بادل کی اُپادھیوں کے آدھین جل آکاش اور میگھ آکاش
 ہیں۔ ان کے آدھا گھٹ آکاش اور مہا آکاش شدہ ہوں :-
 ۲۲۶۔ سطح گیان جیو اور آندے ایشور کے اور مایا کی اُپادھیوں
 آدھین میں۔ اور اُن کے آدھ ٹھکان کو ستھ اور برہم شدہ میں :-
 ۲۲۷۔ اگر سنا تکبید اور یوگ اسی لئے ماننے چاہتے ہیں کہ تیرا تو ام پتوہن
 میں مدھار میں تو پھر جسم ظاہری کو اتنا مانتا ہی سطح مدھار کیوں پھر سے کاہ
 ۲۲۸۔ اگر سنا تکبید اور یوگ یہ تعلیمت چھوڑیں کہ جیو لائقِ راد ہیں۔ جگت
 سچا ہے۔ اور ایشور علیحدہ وہی ہے۔ تو پھر یہ شک ویرانت ہے :-
 انکی کیٹانی ہو جائیگی :-

بے دینی برہم پر پہنچنے کے لئے وہی آکا شیو کی مثال بار بار دہرائی چاہئے جسکی گونج کو پر سے چلی آتی ہے۔ اس پر بھی مقرر ہے اگر یہ کہے کہ ساکھیا اور یوگ مسوہ سے ماننے کے لائق ہیں کہ ان میں جیو اور ایشور کا بچا راجس طرح ہو جاتا ہے اور اسلئے برہم گیان میں مددگار ثابت ہوتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ ہریوں کی طرح آتما کو جسم مانگیں نہیں مانتے۔ اس ماننے میں بھی یہی مددگاری دھونڈا ہے۔ ساکھیا اور یوگ ماننے لائق اور ویدانت گیان کے مددگار تو اس وقت تک جابگیر ہیں جب اپنی تہذیب یعنی تین علیحدہ علیحدہ وجودوں کی ماننا چھوڑ دیں۔ جب تک یہ تین وجود ماننے میں اسوقت تک برہم گیان کے مددگار کیسے آئے رکاوٹ ثابت ہوتے ہیں۔ اب اور اعتراض آتے ہیں۔

۲۲۹۔ اگر کہو کہ آتما کے سنگ مان لینے پر ہی کفایت کر لینے سے ساکھیا اور یوگ کی مددگاری ثابت ہوتی ہے۔ تو یہی حال ہارچندن وغیرہ کے دوامی مان لینے کا بھی ہو گا۔

۲۳۰۔ لیکن جیسے ہارچندن وغیرہ کا دوامی ماننا ناممکن الثبوت ہے۔ اس طرح جب تک جیو اور ایشور کا خیال باقی ہے آتما کا سنگ ماننا بھی ناممکن الثبوت ہے۔

۲۳۱۔ چارونا چار پر کرتی کا سنگ یا لوٹ پہلے کی طرح ماننی پڑیگی اور ساتھ ہی ایشور کا حاکم ہونا بھی۔ اس صورت میں آتما کو موکش کیونکر نصیب ہو سکتی ہے۔

۲۳۲۔ اگر کہو کہ لوٹ صرف گیان کی وجہ سے ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس طرح جاہل ساکھیا والوں کو مایا و در پرستی ماننا پڑا۔

مقرر کرتا ہے کہ ساکھیا اور یوگ ویدانت گیان کے مددگار اس لئے ہیں کہ آتما یعنی جیو اور ایشور کو سنگ بتاتے ہیں۔ آتما کو سنگ جان لیا تو گیان میں باقی اور

کیا رہا۔ اچاریہ جواب دیتے ہیں کہ اس طرح کسی مت کے ایک حصے کے مان لینے میں نقص یہ ہو گا کہ موکش جو آئندہ کی حالت ہے اسے اس طرح مان لیں کہ ہر چند ان وغیرہ یعنی تن، آسانی اور مشہور سے انسانی کی چیزیں جو اس دنیا میں آئندہ بخشتی ہیں اگر علی الدوام یعنی ہمیشہ کو مل جائیں تو بس یہی موکش ہے مگر طرح یہ لڑائی ہو اس دوامی نہیں ہو سکتیں۔ اس طرح جیو الیشور اور پرکرتی کا فرق جب تک مان رہے ہو اس وقت تک آتما کو اسنگ ماننا محض ناممکن ہے کیونکہ موکش کی حالت میں بھی پہلے طرح آتما کو پرکرتی پھر کیوں نہ پٹے گی۔ اور الیشور مکنت جیوون پھر کمرانی کیوں نہ کرنے لگیگا۔ مطلب یہ کہ تمہارے کہلانے والے سنگ آتما یا جیو پھر سنگی یا ملوث کیوں نہ ہو جائیں گے۔ کیونکہ پرکرتی بھی موجود ہے اور الیشور بھی موجود ہی ہے۔ انہیں مکنت جیووں کے پھر بانہنے میں ہٹا کون سکیگا۔ مطلب یہ ہے کہ پرکرتی اور الیشور کے موجود ہوتے جیو کی موکش ناممکن ہے کیونکہ وہ اسنگ واقع میں نہیں ہے صرف تم نے اسے مان رکھا ہے۔ اس پر سنا کہ بھیر وادی کہے کہ جیو یا گیان سروپ پوش ہے تو اسنگ ہی مگر اسنے انادی گیان سے اپنے آپ کو ریڈھ پھر کرتی اور الیشور کا سنگی مان رکھا ہے۔ جہاں گیان سے یہ گیان رنج ہوا اور وہ اپنے سُندھ سروپ میں قائم ہوا تو ہمارا جواب ہے کہ یہ تو ہم وہی ویدانت کے گیان یا مایا اور پُر گئے۔ تمہاری کچھ پرکرتی اور سچا الیشور کہاں اڑ گیا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر موکش کی حالت میں بھی پرکرتی اور الیشور کو موجود مانا تو موکش ناممکن ہے۔ اور گونہ مانا تو ویدانت پر آگئے اور اپنا سندھانت چھوڑ دیا۔

۴۴ ۴۴ ۴۴ اگر کہو کہ بندھ اور موکش کے میو ہار کے لیے آتما اور انا تھا تو فرق ماننا پڑتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ یا سہ ہی بندھ اور موکش کا

بیو ہا رہتا ہے۔ ہر جہاں ہو سکتا ہے ۛ

۲۳۴ - ایاتم سے صاف صاف کہہ رہی ہے کہ نامکن کو میں ممکن کر سکتی ہوں۔ اور واقعی بندہ میکش وید میں نہیں ملتی جاتی ۛ

۲۳۵ - نہ فنا ہے نہ پیدائش ہے۔ نہ کوئی بڑھ ہے نہ سادھک ہے۔ نہ مہیشو ہے نہ گنت ہے۔ یہی حقیقت ہے ۛ

۲۳۶ - مایا نامی کام گامے ہے جسکے نیچے الیشور اور جیو دونوں ہیں جتنا چاہے وہ دونوں کا اندو پیا کریں۔ حقیقت تو ایک ہے دونوں پر ہم ہی سیم ۛ

۲۳۷ - گوشتہ اور برہم کا فرق کہنے کا ہی ہے۔ بھلا گھٹ آکاش اور مہا کاش بھی کہیں علیحدہ چیزیں ہو سکتی ہیں ۛ

۲۳۸ - الیشور الاکہتا ہے کہ اتم یعنی مانند اور پیرش اور اتم یعنی ایک سچی پر کرتی ہیں اس واسطے انہی پر ہی ہے کہ بندہ اور میکش کا بیو ہا ہو سکے۔ جو جیو پر کرتی کے تماشے میں

پہنچے ہوئے ہیں وہ بڑھ کہلاتے ہیں۔ جو یہ تماشے دیکھ چکے اور اپنے سروپ میں قائم ہیں۔ وہ گنت ہیں۔ اگر وجود ایک ہی مانا جائے تو یہ بندہ میکش کا بیو ہا نہیں

ہو سکتا۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ چوکیوں نہیں ہو سکتا۔ ایک ہی گیان کے سمندر میں رہا

سکے کہ بندہ سے بندہ اور میکش دونوں متضاد بیو ہا یہ طرح ممکن ہیں جس طرح گیان سروپ خواب میں عالم خواب میں بہتری متضاد باتیں دیکھنا سہیہ۔ مایا

میں بھلا کہتی باتیں ہیں جو کہتی نہیں یہ سبہ کہ وید کی تعلیم کے مطابق بندہ میکش دونوں میں ہی جیتی جینتی نہیں۔ واقعی یا ذات حق ایک برہم ہے۔ اور جو کچھ ہے

نقص خواب کی طرح سب بھوٹا کا رخا نہ ہے۔ چنانچہ شرقتی نفس کرتے ہیں کہ نہ واقعی جیو ہا ہے۔ نہ بندہ اور اس بندہ سے چھوٹنے کے سادھن ہیں۔ نہ کوئی طالب نجات نہ حاجی یا گنت ہے۔ جہے سب دیا کے تماشوں میں داخل ہے۔ حقیقت صرف ایک

ذات احد گیان سر و پ برہم ہے جو یہ تماشے دیکھتا ہے پس مایا کو گاہے بگاہے اجو
 ایشور دونوں کو اس کے بچھڑے - وہ دونوں دونی یعنی کثرت کا دوہو اس کے
 تھنوں میں سے کتنا ہی نکال کر پیا کریں یعنی کثرت کی جھوٹی پہلنا میں کتنی ہی کیل
 نہ کریں - حقیقت یعنی واقعی ہے وہی ایک برہم ہے - یہی گوتھ ہے کیونکہ
 برہم ہوا آکاش کی جگہ ہے اور گوتھ گھٹ آکاش کی - مہا آکاش اور گھٹ
 آکاش میں فرق محض نام کا ہے - اس نام کو نکال دو اور دونوں ایک ہیں ۔

توین فصل - بندہ اور مرکب کش کا سرپ

توین فصل میں برہم کا سر و پ یہ بتایا گیا کہ وہ ششہ گیان ہے اور گوتھ یعنی جیو کے
 ساتھ اس کی یکتائی ہے - اب آچاریہ بندہ اور مرکب کش کا سر و پ کھولتے ہیں ۔
 ۲۳۸ - جو بے دونی برہم سر و پ سے پہلے شرتی بتاتی ہے - وہی اب ہے ۔
 وہی آئندہ ہو گا - وہی مرکب کش میں ہے - تمام لوگوں کو مایا بیفایدہ ہو رہی ہے ۔
 ۲۳۹ - اگر کہو کہ جو ایسا کہتے ہیں وہ بھی نایا سہی کیوں نہ بھڑکے جائیں ۔
 تو جو اب یہ ہے کہ پہلے کی طرح ان میں اب بھرم یا وہم نہیں دیکھا جاتا ہے ۔
 ۲۴۰ - اگر انی کا بچہ یہ چاہے کہ یہ اور وہ لوگ یعنی تمام سمندر حقیقی ہے ۔
 اس کے بے دونی برہم کا نہ تو بھان ہوتا ہے اور نہ وہ ہے ۔
 ۲۴۱ - گیانی کا بچہ اس کے برعکس ہے - غرض گیانی اپنے بچے سے
 اپنے آپ کو گرفتار بند ماننا ہے اور گیانی اپنے بچے سے چڑچڑاہٹ کو کثرت
 شرتی ہے کہ سر و پ یعنی خلعت عالم سے پیشتر ایک بے دونی برہم ہی تھا - آچاریہ

کہتے ہیں کہ شاد گیان روپ ہونے کی وجہ سے وہی برہم ویسے کا ویسا ہی اب بھی ہے۔ آئندہ بھی ہوگا۔ اور موکش میں بھی وہی ہے۔ ناحق لوگ مایا میں جھٹے ہوئے ہیں اور اپنے آپ کو گرفتار بندھ مان رہے ہیں۔ اس پر مقررین کہتا ہے کہ انہیں کیڑیج گیانوں کو بھی مایا کیوں نہ چکر دیگی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ انہیں بھرم یا وہم نہیں رہا ہے۔ رسی کو جب جان لیا تو پھر سانپ کا وہم نہیں رہا کرنا۔ یہ سبک مشاہدہ ہے۔ پس بندھ اور موکش دونوں محض جھوٹی کلینائیٹیں ہیں۔ گیان کی کو یہ یقین آتی ہے کہ جگت سچا ہے اور بے دونی ذات احد برہم اس لئے نہیں ہے کہ محسوس نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ بندھ میں پھنسا رہتا ہے۔ گیان کی کا یقین آتی ہے کہ جگت جھوٹا ہے اور ایک برہم ہی برہم ہے جو میں ہوں۔ اس لئے وہ نکلت ہے۔ غرض کیا بندھ اور کیا موکش دونوں اپنے ہی نیچے سے متعلق ہیں اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں ۛ

۲۴۲۔ اگر کہو کہ بے دونی برہم کا پر موکش گیان نہیں ہوتا تو غلط ہے کیونکہ چرت روپ سے بھان سب کو ہوتا ہے۔ اس پر اعتراض کر دو کہ وہ تمام وکمال محسوس نہیں ہوتا تو ہم پہنچتے ہیں کہ کیا تمام وکمال دونی کا احساس ہوتا ہے؟ ۲۴۳۔ دونوں کے ایک حقے کا بھان بے شک ہوتا ہے۔ پس مقررین صاحب تم دونی کی سیدھی کی بجائے بے دونی برہم کی ہی سیدھی کیوں نہیں مانتے ۛ

۲۴۴۔ اگر کہو کہ ذات بے دونی سراسر دونی ہے۔ دونی کا احساس ہوتا ذات بے دونی کیونکر سیدھ ہو سکتی ہے۔ اور چرت روپ سے بھان ہونا اس دونی کا منقضا نہیں ہے۔ پس یہ کہنا کہ ایک ایک حقے کا بھان ہوتا ہے اس لئے ذات بے دونی کو انو۔ بنتا نہیں ۛ

۲۲۵۔ تو جواب یہ ہے کہ دوئی مایاوی یعنی است ہے۔ پس حقیقی ذات

بے دوئی ہی قائم رہتی ہے اور وہی محسوس بھی ہوتی ہے۔

۲۲۶۔ یہ تمام جگت خیال میں نہ آنے والی رجحان مایاکی ہی ہے۔ یہ یقین

بہم پہنچا کر حقیقی شے یعنی ایک ذات بے دوئی پر ہی پہنچو۔

معترض کہتا ہے کہ بے دوئی بہم ہے تو محسوس ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ نہیں ہوتا اس لئے

نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محسوس کیوں نہیں ہوتا۔ چیت یعنی گیان روپ کے

سیدم تو محسوس ہوتا ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ تمام وکمال یعنی دیا کی لہر آئند

روپ سے تو بہم کا بھان سب کو نہیں ہوتا۔ آچار یہ جواب میں کہتے ہیں کہ کیا دوئی

تمام وکمال روپ سے محسوس ہوتی ہے۔ بھلا تمام وکمال کائنات کا گیان کسے ہوتا

ہے۔ پس جیسے دوئی کے صرف ایک حصے کا بھان ہونا ہے ویسے ہی ذات

بے دوئی کے ایک حصہ کا بھان ہونا ہے۔ دوئی کی جگہ ذات بے دوئی کیوں نہیں مانتی۔ اس پر

معترض کہتا ہے کہ دیں اس وجہ سے درست نہیں ہے۔ کہ چیت روپ سے اگر ذات بے

دوئی کا بھان ان میں سے دوئی کے ہونے دوئی کا احساس ہی نہ ہونا چاہئے۔

مگر کہتا ہے۔ اس لئے دوئی اور چیت یعنی خط اور چین مولوں ہی کو ماننا پڑتا ہے۔

اس میں تضاد کی کیا بات ہے۔ آچار یہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دوئی نقشہ

خواب کی طرح جو کہ محض وہمید ہے اس لئے دو وجود نہیں مانے جاسکتے۔ ایک ذات

بے دوئی ہی بے دوئی باقی رہتی ہے۔ جو چیت روپ سے بھان ہو رہی ہے۔ اس پر

اعتراض اٹھاتے ہیں۔

۲۲۷۔ اگر کہو کہ پھر بھی تو دوئی کا بھان ہوتا رہتا ہے۔ تو ہمارا جواب ہے

کہ پھر بچا کر نہ لانا چاہئے۔ بچا میں بھلا کیا تکلیف ہوتی ہے۔

۲۲۸۔ اس پر کہو کہ کتنے عرصے تک یہ بچا جاری رکھنا چاہئے۔ تو

جواب ہے کہ یہ تکلیف دوئی کے ماننے والوں کے عاید مال ہے۔

ذات بے دوئی میں کہاں جہاں ساری تکلیفیں رفع ہو جاتی ہیں۔

۲۴۹۔ اب اگر یہ کہو کہ مجھے بھوک پیاس تو سنا تھی ہی رہتی ہے۔ تو

جواب ہے ”مجھ“ کے میں نے اپنا کار کو پٹری ستا یا کرے۔ ہم کب

اس سے انکار کرتے ہیں۔

۲۵۰۔ اگر یہ کہو کہ ادھیاس یعنی وہم سے گیان سروپ آتا میں بھی

نوشہ ہوتی ہے۔ تو بھائی ہمارا جواب یہ ہے کہ تم وہم کی بجائے تمیز سے

کام کیوں نہیں لیتے۔

۲۵۱۔ اگر کہو کہ مضبوط واسنہ کی وجہ سے وہم فوراً نہو ہی جاتا ہے۔

تو ہمارا جواب ہے کہ تضاد واسنہ پیدا کرنے کے لئے تمیز کا ابھیاس

بار بار کرو۔

معترض کہتا ہے کہ شاستر اور گورو سے ذات بے دوئی برہم کا اپیش لیکر بھی

دوئی کا احساس برابر جاری رہتا ہے۔ دوئی مٹ تو نہیں جاتی۔ اسکا جواب

آچار یہ یہ دیتے ہیں کہ اگر حال یہ ہے تو بار بار پھر بچا کر و کہ ایک ذات بے دوئی

میں تو حقیقی شے ہوں اور تمام دوئی دوسرے چاند کی طرح جھوٹی ہے۔ بھلا اس

بچار میں کیا تو تکلیف ہوتی ہے اور کیا خرچ پڑتا ہے۔ اگر اس پر کہو کہ یہ بچا

بھلا کب تک جاری رکھیں۔ اس میں تو تکلیف ہی تکلیف ہے۔ تو جواب یہ ہے

کہ باعث تکلیف صرف وہم دوئی ہے ذات بی دوئی میں جو گیانی کی حالت

تمام تکلیفیں شانت ہو جاتی ہیں۔ معترض اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ میں نے

ذات بے دوئی کو جان بھی لیا تو بھی کیا بھوک پیاس کی تکلیف مجھے نہ ہوئی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ بھوک پیاس لگنے میں ”مجھ“ کا اطلاق ذات بے دوئی پر

نہیں ہے بلکہ وہ ہمیشہ اس کا پر ہے۔ اُسے پڑی ہو کر کے۔ ہم کب انکار کرتے ہیں یہ فرض
پھر کہتا ہے کہ اس ادھیاس یعنی وہم سے گیان سروپ آتما میں بھی تو تکلیف کی لوٹ
مستوہم کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم وہم باطل میں بھٹتے ہی کیوں ہو۔
وہم کی جگہ یہ گیان یا تمیز کیوں نہیں کیا کرتے کہ آتما سنگ ہے اور تنکا لیمب سب
جھوٹی ہیں۔ اس پر اگر کہو کہ کیا کریں۔ عرصہ دراز کی طاقتور داسناؤس کی
وجہ سے ادھیاس یا وہم خود کہی آتا ہے تو جواب یہ ہے کہ طاقتور ہونا وائے
ربانے کو یہ طاقتور تمیز یا انو بھو ہم پہنچانا ضروری ہے کہ جو کچھ نظر آتا ہے وہ جھوٹا
مایا کا کارخانہ ہے۔ اس پر عرض پھر اعتراض کرتا ہے +

۲۵۲۔ اگر کہو کہ تمیز کے ہو جانے پر دوئی کا جھوٹا ہونا دلیل سے یا یہ ثبوت
کو پہنچتا ہے۔ انو بھو کا کیا کام ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ دوئی کی ناقابل
فکر چنا ہونے کا انو بھو ہوتا ہے۔ اسی واسطے تو یہ متھیا بھی ہے +
۲۵۳۔ اگر کہو کہ چت یعنی آتما کی رچنا بھی تو فکر میں نہیں آتی تو جواب ہے
کہ ہم اُسے دوامی ہونے کی وجہ سے قابل فکر کب بتاتے ہیں +

۲۵۴۔ مان چت کا پہلے نہ ہونا انو بھو میں نہیں آتا۔ اس لئے وہ تو دوامی
ہے۔ اور دوئی کا پہلے نہ ہونا چت خود انو بھو کی رچنا ہی ہے +

۲۵۵۔ پس دوئی چونکہ پہلے موجود نہیں ہے اس لئے گھڑوں وغیرہ کی طرح
پیدا شدہ ہے۔ مگر چونکہ اس کی رچنا قابل فکر نہیں اس لئے
اندر حال کی طرح جھوٹی ہے +

۲۵۶۔ چت پر تنکیش یعنی یہی طور پر معلوم کر اور غیر کا جھوٹا ہونا انو بھو میں
آتا ہے۔ پس جو یہ کہتا ہے کہ ذات بے دوئی پر کوکش یعنی غیر معلوم
ہے وہ تضادات کہہ رہا ہے +

مقرر من کہتا ہے کہ تم اناتم کی تمیز ہو جائے پر اناتم یعنی دونی یا کثرت دلیل سے بیشک
 جھوٹی ثابت ہوگی۔ مگر اس جھوٹے یا متعینا ہونے کا انو بھو کیسا۔ آچار یہ جواب نیز
 ہیں کہ دونی کا ناقابل فکر چنا ہونا سب کے انو بھو سیدھ ہے۔ مثلاً بیج کا درخت
 ہو جانا۔ قطرہ آب کا صعودت انسانی اختیار کرنا وغیرہ وغیرہ۔ بھلا یہ عجیب و
 غریب پہنچا کس کے فکر میں آسکتی ہے۔ اس پر مقرر من کہتا ہے کہ اس طرح تو
 چت یعنی گیان سروپ آتا بھی کسی کے فکر میں نہیں آسکتا۔ اسکا جواب یہ ہے
 کہ بے شک ہم کب سمجھتے ہیں کہ آتا فکر میں آسکتا ہے۔ تو کیا دونوں فکر میں نہ
 آنے کی وجہ سے متعینا یعنی جھوٹے ہیں۔ نہیں۔ اور وہ اس طرح کہ آتا چونکہ متعین
 یعنی دوامی ہوتے اور گیان سروپ ہے اس لئے متعینا نہیں ہو سکتا۔ دولی
 اس لئے ہے کہ اس کا پہلے کبھی نہ ہونا انو بھو میں نہیں آتا۔ وجہ یہ کہ اپنا نہ ہونا
 خود آتا انو بھو نہیں کر سکتا اور دوسرا کوئی اور اس لئے انو بھو نہیں کر سکتا کہ گیان سروپ
 آتا وراثت میں ایک ہے۔ ہاں دونی یعنی اشیا کے کثرت کا پہلے نہ ہونا گیان سروپ
 آتا انو بھو کرتا ہے۔ مثلاً درخت پہلے نہ تھا اب ہے۔ پس دونی کی تمام چیزیں نیز
 کرمی کی طرح پیدا شدہ ہیں۔ مگر چونکہ انکی رچنا نرو جینیہ اور حقیقیہ ہے اس لئے
 اندر جال اور مداری کے تاشے کی طرح جھوٹی ہیں۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ چت
 گیان سروپ آتا ہیکش یعنی سوپر کاش ہے۔ اور اس سے غیر یعنی عالم کثرت کا
 متعینا ہونا سب کے انو بھو سیدھ ہے۔ پس جو یہ کہتا ہے کہ ذات بے مدلی
 یعنی وہ گیان جس میں دونی کے نظارے اٹھ رہے ہیں۔ پرورش یعنی غیر معلوم
 ہے۔ وہ متفنا و بات کہہ رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض اٹھاتے ہیں کہ پھر آتا
 انو بھو کیوں نہیں ہو سکتا۔

۲۵۷۔ مگر یہ پوچھو کہ ایسا جاننے پر بھی بعض ویدانتی اشانت کیوں ہوتے

ہیں تو ہم پلٹ کر پوچھتے ہیں کہ پڑھے لکھے بزرگ کیسے چارواک جسم کے آتما کیوں
مانتے ہیں ؟

۲۵۹۔ شرتی کہتی ہے کہ ”جب اسکے قلب کی تمام کامنائیں دور ہو جاتی ہیں“
وغیرہ وغیرہ۔ گیان کا یہ پھل دیکھا گیا ہے۔ اگر کہو کہ نہیں تو ہمارا جواب
ہے کہ ضرور دیکھا گیا ہے ؟

۲۶۰۔ کیونکہ دوسری شرتی ہے۔ ”جب قلب کی تمام گرہیں ٹوٹ جاتی ہیں۔“
اس میں کامنائوں کو ہی گرہ بنایا گیا ہے۔ کیونکہ یہ جملے کا حقیقہ ہے ؟

مفترض کہتا ہے کہ جب اپر وکش آتا اور جگت کا منہ بھا ہونا الفو بھیو سیدھ ہے تو اور
لوگوں کا تو کیا کہنا خود بہتیرے دیوانہ ہی اشرانت کیوں نظر آتے ہیں۔ آچار یہ
اس سوال کے جواب میں خود سوال اٹھاتے ہیں کہ بہتیرے چارواک یا دہریے پڑھے لکھے

آدمی ہوتے ہیں۔ پھر جسم خاکی کو جو گزیراں و نا پائدار ہے۔ یہ لوگ آتما کیوں مانتے ہیں۔
اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ ان کی عقل ناقص ہے۔ انہوں نے کچھ سوچا بچارا
نہیں ہے۔ اس طرح یہ سمجھ لو کہ جو کہلانے والے دیوانہ ہیں انہوں نے شاستر پڑھ لیا ہے

مگر سمجھا اور بچا نہیں ہے۔ شاستر یعنی شرتی تو گیان کی پہچان یا پھل یوں بیان
کرتی ہے کہ ”جب انسان فانی کی تمام خواہشیں دور ہو جاتی ہیں تو وہ لافانی یعنی برہم بھاو
کو پہنچتا ہے“ اگر اس پر بھی اعتراض کرو تو آگے جو شرتی کٹھہر دی میں آتی ہے۔ وہ اس
مطلب کو اور بھی صاف کر کے دکھاتی ہے شرتی یہ ہے کہ ”جب اس کے قلب کی

گرہیں ٹوٹ جاتی ہیں تو فانی انسان لافانی برہم بن جاتا ہے۔“ یہاں کامنائوں
یعنی خواہشوں کو ہی گریہیں یا گمانٹھیں کہا گیا ہے۔ چنانچہ الفاظ کی شرح کرتے ہیں ؟

۲۶۱۔ انہکار اور گیان سرور۔ آتما کی اگیان سے تمیز نہ کر کے آدمی جو یہ
خواہش کیا کرتا ہے۔ کہ یہ شے مجھے مل جائے۔ وہ شے مجھے مل جائے

یہی لفظ کام کے معنی ہیں +

۴۶۲۔ اس کے برعکس جو گیانی اینکار کو علیحدہ دیکھتا ہے اور گیان سروپ آتما میں اینکار کو دخل نہیں کرتا اس کی گرہ قلب ٹوٹ گئی ہے۔ کروڑوں کامناؤں کے کرنے سے بھی اس کا کچھ نقصان نہیں ہوتا۔

۴۶۳۔ گرہ قلب ٹوٹ جانے پر بھی پرار بندہ کروڑوں کے نقص سے خواہشیں خیرہ ممکن ہیں۔ پس جیسا تم نے اعتراض کیا تھا۔ اس طرح بھی آپ کی زیادتی سے اشانہتی ہو سکتی ہے۔

۴۶۴۔ لیکن اینکار میں خواہشیں خیرہ ہوں جسم میں اراضی ہوں۔ یاد و خیرتیں وغیرہ کی جو لٹوں میں پیدا ہونا یا مرنے کا ہو۔ گیان سروپ آتما میں تو ان چیزوں سے لوث نہیں آتی۔

۴۶۵۔ اگر کہو کہ قلب کی گرہ ٹوٹنے سے بیشتر بھی تو آتما اس طرح سنگ ہے۔

تو جواب ہے کہ اس بات کو کبھی نہ بھولو کہ یہی قلب کی گرہ کا ٹوٹنا ہی خواہش

۴۶۶۔ اس پر کہو کہ گیانی ایسا نہیں جانتے تو ہمارا جواب ہے کہ یہی گرہ قلب ہے۔ گیانی گیانی کا بس اتنا ہی توفیق ہے کہ گیانی کی گرہ ٹوٹ گئی ہے اور گیانی کی نہیں۔

کام یا خواہش کا سروپ یہ ہے کہ آدمی گیان کی وجہ سے یہ تمیز تو کر سکتا نہیں کہ آتما

شدہ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے بے لوث ہے۔ بلکہ اینکار میں وہم خودی کر کے

یہ سوچا کرتا ہے کہ مجھے فلاں شے مجائے فلاں شے مل جائے۔ یہ قلب کی گرہ کہلاتی

ہے اور ٹوٹتی اس وقت ہے۔ جب آدمی آتما کو علیحدہ دیکھے اور اینکار کو علیحدہ۔ دونوں کو

ادھیا س سے ملائے نہیں۔ ایسا گیانی آدمی کروڑوں کامناؤں بھی کیا کرے تو بھی

کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا قیام آتما میں ہے اور باقی سب چیزوں کو متغیر

جا کر ان سے ہوتے نہیں جوتا۔ بعض شخصوں کی صورت میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ انکی گروہ قلب کو کھل گئی یعنی گیان ہو گیا۔ مگر پر اردھ کر مٹے ہیں کہ انکی وجہ سے خواہشیں قلب میں اٹھتی رہتی ہیں اور ان سے وہ اشانت یا مضبوط نظر آتے ہیں۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ یہ خواہشیں انہما کے دھرم ہیں۔ اسپرٹ مراض اور اوچی پچی جو نہیں جسم کے دھرم ہیں۔ یہ سب رہیں۔ گیان سروپ آتما کو ان سے کچھ سروکار نہیں ہے یعنی آتما سا اسنگ ہے۔ اس پر محترض کہتا ہے کہ یہ آتما تو گروہ قلب کے ٹوٹنے سے پیشتر بھی اسنگ ہی ہے۔ آچار یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جانتا ہی گروہ قلب کا ٹوٹنا ہے۔ اگیانی چونکہ اس بات کو نہیں سمجھتے ان کا یہ نہ سمجھنا ہی گروہ قلب ہے۔ پس گیانی اور اگیانی کا اتنا ہی فرق ہے کہ ایک کی گروہ قلب ٹوٹ گئی ہے اور دوسرے کی نہیں۔ اسی مضمون کو کھولتے ہیں :

۲۶۷۔ جسم اندر یہ من اور بندھی کے کاموں میں مصروف ہونے یا خالی

رہنے میں گیانی اور اگیانی کا کچھ بھی فرق نہیں ہے :

۲۶۸۔ جسطرح پڑھے لکھے اور گہڈے برہمنوں میں وید پڑھنے نہ پڑھنے کا فرق ہے نہ کہ کھانے وغیرہ کا۔ اسپرٹ یہاں گیانی اگیانی کا سمجھو :

۲۶۹۔ قلب کے گروہ ٹوٹنے کے معنی گیتا میں اس طرح کھولے ہیں کہ وہ موجودہ چیزوں سے نفرت نہیں کرتا۔ جو گنہ چکیں انکی خواہش نہیں کرتا۔

اُداسین کی طرح بیٹھا رہتا ہے :

کیا گیانی اور کیا اگیانی دونوں کے اجسام کثیف اور اندریاں وغیرہ کیسیاں ہی کام کرتے ہیں یا نہیں کرتے۔ مثلاً کھلی آنکھوں سے گیانی بھی دیکھ سکا لیکن اگیانی بھی اور بند آنکھوں سے نہیں۔ اسی کی پڑھے اور گہڈے برہمنوں کی تمیز سے توضیح کی گئی ہے۔ گروہ قلب ٹوٹنے سے معنی جھگڑائی کرشن گیتا میں یہ بتاتے ہیں کہ اُداسین بنا بیٹھا

رہے۔ یعنی کوئی ناخوشگوار حالت مثلاً مصیبت بیماری موت وغیرہ پیش آئے تو اُس سے گھبرائے یا نفرت نہ کرے۔ اور اگر کوئی خوشگوار حالت گزر چکی ہے مثلاً روپیہ ملنا۔ عزت پانی وغیرہ تو اُسکی چاہ نہ کرے۔ امیر اعتراض اٹھاتے ہیں :-
 ۲۶۰۔ اگر کہو کہ یہ ادا سین رہنے کی بدھی بتائی گئی ہے تو لفظ کی طرح بے فائدہ ٹھہرے گا۔ اگر کہو کہ ہسکا جسم وغیرہ کام نہیں دیتا تو گو یلگان ایک مرض ٹھہرا :-

۲۶۱۔ جو اصحاب فہم و ذکا لگان کو تپ ذق کا مرض سمجھیں۔ انکی عقل نہایت ہی صافی سمجھی جائے۔ بھلا وہ کیا نہ کر سکیں گے :-
 ۲۶۲۔ اگر کہو کہ پورا لوگوں میں لکھا ہے کہ بھرت وغیرہ کچھ کام نہیں کرتے تھے۔ تو تم نے متنا جنس کہ شرتی خود کہتی ہے کہ ”کھاتے ہوئے کھیتے ہوئے۔“
 لطف فیتے ہوئے :-

۲۶۳۔ بھرت وغیرہ کھانا پینا چھوڑ کر کاٹھ یا پتھر کی طرح کبھی نہیں بیٹھے۔
 ان یہاں صرف سنگ یعنی لوٹ سے خالیف ہونا بتایا گیا ہے :-
 ۲۶۴۔ سنگی آدمی دنیا میں باندھا جاتا ہے اور اسنگ موکش پاتا ہے۔
 پس جو شخص آنند کا خواہشمند ہے اُسے سنگ چھوڑنا چاہیے :-
 ۲۶۵۔ شاستر کا رمز خفی نہ سمجھ کر لگیا نی طرح کی بکواس کرتے ہیں۔ بکو چھوڑ کر اب ہم اپنا سیدھا سادہ حانت کہتے ہیں :-

معترض کہتا ہے کہ بھگوان نے یہاں گیانی کی حالت نہیں بتائی ہے۔ بلکہ لوگوں کو ادا سین رہنے کی بدھی بتا کر ادا سین کی ہدایت کی ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو لفظ لفظ ادا سین استعمال کرتے۔ ”ادا سین کی طرح“ نہ کہتے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ گیانی کی حالت ایسی ہو جاتی ہے کہ وہ کام کرنے کے لائق ہی نہیں رہتا۔

یہ محض افواغ و اعتراض ہے۔ چنانچہ اسکا تسخیر کرتے ہیں کہ گیان گو یا تب دق کا مرض ہوا جس میں بدن ٹھیکہ جاتا ہے اند آدمی سے کچھ ہو نہیں سکتا۔ یہ اعتراض یہ ہے کہ پورالوں میں بھرت وغیرہ کی کنٹھائیں آتی ہیں کہ وہ کچھ نہیں کرتے تھے۔ اسکے جواب میں اول تو آچار یہ چھاند و گیکہ کی شہرتی پڑھتے ہیں کہ گیانی کھانا پینا ہینتا ہوتا۔ کھیتنا ہالنا۔ مزے لینا ہوا بہار کیا کرتا ہے۔ دوسری کہتے ہیں کہ بھرت وغیرہ کی نسبت کہیں یہ نہیں لکھا ہے کہ وہ کاٹھ یا پتھر بنے پڑے رہتے تھے۔ اور کچھ نہیں کیا کرتے تھے۔ تمام نخت کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ آدمی چاہے جو کچھ کرے مگر اس میں پھنسے نہیں۔ اپنے آپ کو ہمیشہ سنگ گیان سرورپ آتا دیکھے اور جگت کو نظارہ خواب کی طرح محض تماشہ سنگی باندھا جاتا ہے سنگی ہیئت رکنت ہے۔ یعنی ہکا سرورپ سنگ ہے یعنی دنیا کے لشیوں میں پھنسا رہنا۔ اور موش کش کا سرورپ سنگ ہے۔ یعنی ان میں نہ پھنسکر اپنے آپ کو ان تماشوں کا محض ساکشی دیکھنا۔ یہ شاستر یعنی وید کا رمز خفی ہے۔ جو اسے نہیں سمجھتے وہ طرح طرح کی بحثیں اٹھایا کرتے ہیں جیسے اوپر سے ہم برابر دیتے چلے آتے ہیں۔ مگر یہ اعتراض و اعتراض اور بکواس وید کی تعلیم نہ سمجھنے سے ہی کی جاتی ہے۔ اس کو بہت سن چکے۔ اب جو دیانت کا سہہ صانت ہے اسے آچار یہ بیان کرتے ہیں ÷

دسویں فصل موش کش کے سادھن

لوپر کی فصل میں بندھا اور موش کش کا سرورپ بیان ہوا۔ اب آچار یہ وہ سادھن بتاتا ہے جس جو موش کش پر پڑنے میں مددگار نہایت ہوتے ہیں ÷

۲۶۶ - بیراگ گیان - اور آپ رام قینوں باہم معاون یکدیگر ہیں۔

اکثر یہ ساتھ ملتے ہیں اور کہیں کہیں علیحدہ بھی ہوتا ہے۔

۲۶۷ - ہر چیز کا سبب ماہیت اور پہل علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے۔

کبھی خلط خلط ہونے میں پاتا۔ پس با تیز آدمی کو شستر کا

مضمون کا حشر سمجھنا چاہئے۔

حقیقت پر پہنچنے کے ساتھ میں ہیں۔ بیراگ یعنی لشیوں میں نقص دیکھ کر

ان کا بھڑکنا۔ گیان یعنی سوچ بچار سے اس آدرش پر پہنچنا کہ میں

برہم ہوں اور جگت متھیلا ہے۔ آپ رام یعنی سب بیہاروں سے میرا ہر ساز و

سن کی حالت ہم پہنچانا۔ یہ قینوں با تہموم ایک ہی آدمی میں ساتھ کے ساتھ ملا کرتے

ہیں۔ مگر بعض مرتبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہے اور باقی دو نہیں یا اس کے

برعکس۔ ان کی توضیح کے لئے آجاریہ اول تین عام اصول بیان کرتے ہیں جو ایک

شے کے دوسری سے میسر کرنے میں کام آتے ہیں۔ ان میں سے پہلا سبب ہے کہ

وہ شے پیرا کس سے ہوئی۔ دوسرے اس کی ماہیت ہے کہ وہ ہے کیا تیسرے

پہل سے جو اس سے متعلق ہوتا ہے۔ جس شے کی نسبت یہ قینوں با تہموم معلوم

ہو جائیں پھر وہ اوروں سے میسر ہو جائیں خلط خلط ہونے یا ٹپکی۔ یہی عمل

یا تیز یعنی سوچنے سمجھنے والے آدمی کو مشا ستر یعنی ویرانی ظہیم سمجھنے میں کرنا چاہئے

چنانچہ قینوں ساز و سن کے متعلق ہی قینوں با تہموم بتا سکتے ہیں۔

۲۶۸ - بیراگ کے سبب ماہیت اور پہل لشیوں میں نقص کی نظر۔ ان کے

چھوڑنے کی خواہش۔ اور ان میں پھر نہ پھنسا ہیں۔

۲۶۹ - گیان کے سبب وغیرہ شروں میں تیر و تھیا سن۔ سن اور

تھیلا کی تیز۔ اور کوہ قلب کا پھر رونانہ ہونا ہیں۔

۲۸۰۔ اُب رام کے سبب وغیرہ ہم نیم وغیرہ۔ چت نزود یعنی ساوھی۔

اور بیوہ ہارکانہ رہنا ہیں۔ یہ تینوں کی باہمی تمیز ہے۔

۲۸۱۔ گیان سے چونکہ میکش حال ہوتی ہے اس لئے یہ تینوں میں

پردہ خان ہے۔ ہیراگ اور اُب رام دونوں گیان کے معاون ہیں

ہیراگ کا سبب بشیوں میں یہ نقص کی نظر ہے کہ اتنی جانی چیزیں ہیں انہیں

پھنک کر لیا لینا ہے۔ ماہیت جن طبیعت کا یہ میدان ہے کہ انہیں چھوڑ دو انہیں

پھنک نہیں۔ اور پھل یہ ہے کہ آدمی ان میں پھر پھنکے نہیں۔ گیان کے اسباب

جن سے وہ پیدا ہوتا ہے شرونی فنن نادرہ صیا سن ہیں یعنی گورو اور شاختر

سے جہاں ایکوں کا شستا۔ اُن کے معنی یہ غور و فکر کرنا۔ اور حالت استغراق ہم

پہنچانا۔ ماہیت یہ ہے کہ آدمی سات بھی آتا تو سچا ہے اور جگت کو متعصب

یعنی جھوٹا۔ پھل یہ ہے کہ کچھ گرتے قلب روکا نہ ہو یعنی جھوٹے اُستکار میں ہم خودی

کے خواہشات کی لوث میں مبتلا نہ ہو۔ جیسے اوپر بتایا جا چکا ہے۔ اُب رام

کے اسباب ہم نیم وغیرہ دیگ کے اٹھ اٹک ہیں جن کا مفصل بیان میری کتاب

اشٹانک دیگ میں دیا ہوا ہے۔ ماہیت خدا نادرہ گی کا آئینہ ہے۔ اور پھل یہ ہے

کہ آدمی سماجی لنگھنے نہ رہے اور اس کے نہ نبوی کا اور نہ پور شاختر کی باتیں

تینوں ساوھی ان کے سبب ماہیت خدا نادرہ گی کا آئینہ ہے۔ اور پھل یہ ہے

تہمینہ ہو سکیں۔ اگرچہ یہ اب یہ بتاتا ہے کہ اس کے ساتھ گیان اور پردہ خان

یا کچھ ساوھی ہے۔ کیونکہ میکش کا باطن ہی شرونی فنن ہے۔ اور ہیراگ و اُب رام

باقی کے دو ساوھی اس گیان کے معاون ہیں۔ (جہاں) کا علیحدہ علیحدہ ہونا

اور اس علیحدہ ہونے کے خاص پہلوں کو دیکھیں۔

۲۸۲۔ تینوں اگر درجہ کمال پہ ہوں تو بڑی بھائی اتیا کا بھی بھنا

چاہئے۔ ہاں پاپ باقی ہوں تو کچھ کہیں اور کبھی رکاوٹ بھی دیکھی جاتی ہے
 ۲۸۳۔ اگر بیراگ اور آپاں تو پورے ہوں اور گیان میں رکاوٹ ہو۔ تو
 ایسا آدمی موکش نہیں پائیگا۔ اُسے صرف اونچے لوگ ملیں گے بد
 ۲۸۴۔ اگر گیان پورا ہو اور بیراگ اور آپاں رام میں رکاوٹ ہو۔ تو ایسا آدمی
 موکش تو پائیگا۔ مگر اُس کے موجودہ دکھ کا ناش نہ ہو گا بد
 یہ تینوں سادھن اگر درجہ کمال پر پہنچے ہوئے ہوں تو یوں سمجھو کہ آدمی نے بڑی
 بھاری تپ کی ہے اور یہ اُس کا پھل میں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ موکش بھی پائیگا
 اور جیتے جی بھی اُس کی زندگی نہایت خوشی سے گزرے گی۔ مگر ایسا خوش نصیب
 کوئی براہمی ہو کر تپا ہے۔ موجودہ جنم میں اکثروں کے کچھ نہ کچھ پاپ باقی ہوتے
 ہی ہیں۔ اس لئے تینوں سادھن کمال کو نہیں پہنچے پاتے۔ ایک کامل ہوتا
 ہے اور باقی دو نامکمل رہ جاتے ہیں۔ یہی رکاوٹ ڈالنے والے ثابت ہو کر رہتے
 ہیں۔ اسی کی دو مثالوں سے توضیح کرتے ہیں کہ اگر بیراگ اور آپاں رام تو مکمل ہوں
 اور گیان نہ ہو تو ایسے آدمی کو موکش نہیں مل سکتی صرف اونچے لوگ ملیں گے۔ اسکے
 برعکس اگر گیان تو کامل ہو مگر بیراگ اور آپاں رام نامکمل ہوں تو ایسا آدمی موکش
 تو پائیگا مگر موجودہ دکھ یعنی موجودہ جنم میں بیماری مغسی گھر کی طرف سے بٹھکری
 نہ ہونی وغیرہ مستثنیٰ رہیں گی۔ اب تینوں سادھنوں کا کمال دکھاتے ہیں بد
 ۲۸۵۔ بیراگ کا کمال یہ ہے کہ ہم لوگ بھی تنکے کی طرح ناچیز محسوس ہو۔
 اور گیان کا یہ کہ جسطرح جسم میں خودی ہے اسی طرح برہم میں مضبوط
 خودی ہو بد

۲۸۶۔ آپاں رام کا یہ کہ کسبشتی کی طرح سب چیزیں یاد سے فراموش
 رہیں۔ اسی پر انکی کمی و زیادتی کو قیاس کر لو بد

یہ آگ کا کمال یہ ہے کہ برہم لوگ کو بھی جو سب لوگوں میں افضل و اعظم ہے اور جس میں سب سے نفیس جھوگ تھے ہیں۔ آدمی کے کی طرح بحقیقت یعنی سچ سمجھے۔
وہ یہ کہ ہے متھیا یعنی جھوٹا ہی نہیں جھوٹی چیز کی کیا کام سنا کرنی۔ گیان کا کمال یہ ہے کہ سطح اب آدمی جسم کو اپنا آپا بھجھا ہوا ہے اس طرح ویاک پیدا نہ برہم میں مضبوطی کے ساتھ یہ یقین واثق ہو کہ میں ہی برہم ہوں۔ آپ رام کا کمال یہ ہے کہ سطح ششٹی کی حالت میں خواب و بیداری کی تمام چیزیں یاد سے فراموش ہو جاتی ہیں۔ سطح بیداری میں ہر چیز یاد سے فراموش رہے اور صرف سادھی کا مزالیا کرے۔ یہ تو ان کا درجہ کمال ہے۔ اس میں اور اتنا ہی درجے کے بچ میں جو مختلف علاج ہیں انہیں خود قیاس کر لو۔ تینوں کے درجے بتا کر اب جیوں مکنت گیا نیوں کی مختلف حالتیں دکھاتے ہیں۔

۲۸۷۔ پہلا درجہ کہ تینوں کے مختلف ہونے سے گیا نیوں کا علیحدہ علیحدہ برتاؤ ہوا کرتا ہے پس دانا آدمیوں کو شاستر کے مضمون میں مبالغہ میں نہ پڑنا چاہئے۔

۲۸۸۔ اپنے اپنے گروں کے نہیں سے انکا برتاؤ کیسا ہی کیوں نہ ہوا کرے۔
میں برہم ہوں۔ یہ گیان یا مرنش کی حالت سب میں یکساں ہوتی ہے۔
گیا نیوں کی جو مختلف حالتیں بھی جاتی ہیں مثلاً مہاراجہ جنک راج کرتے تھے بسط
مہاراج راہہ و شرتھ کے پروہت تھے جو وزیر اعظم سے بھی اونچا درجہ ہے۔ جگر پھرت
اور داتا ترے وغیرہ جیک مانگ کر گزارہ کرتے تھے۔ یہ اس وجہ سے تھیں۔ کہ
ان کے پرار پڑھ کر جو ان کے جسم کو چلاتے تھے مختلف تھے۔ جن کے جھوگ راج کے تھے
وہ راج کرتے رہے۔ جن کے جھوگ فقیری کے تھے وہ بھیک مانگ کر گزارہ کرتے
رہے۔ پس دانا آدمی کو اس موہ میں نہ پھنسا چاہئے کہ شاستر جو جیوں مکنتی کو مرنش

کی حالت یہ ہے۔ اسی جیون نکلتی میں کہتے کیسے اختلاف رونما ہیں۔ یہی پہلو سے
لہذا ہے انکی حالتیں کسی ہی مختلف کیدوں نہ ہوا کریں۔ کیونکہ یہ اپنے اپنے کرموں کے
اوصاف ہیں۔ جس بات میں یہ سب یکساں ہیں وہ انکی موکش کی حالت ہے۔ یعنی
وہ ہمیشہ اپنے آپ کو بہم روپ سے دیکھتے ہیں۔ محدود بدھ باپنی جیو نہیں سمجھتے
جسے کچھ کرے یعنی کرم لوگ۔ ابھکتی وغیرہ سے کچھ کا کچھ بن جانا ہے۔ اب چونکہ
یہ باب ختم ہوتا ہے۔ اس لیے آچار یہ اسکا خلاصہ اور پھل دیتے ہیں۔

۱۸۹۔ کرموں میں تصاویر کی طرح جگت مایا سے گیان سرورپ آتیاں
تصاویر کی طرح نظر آ رہا ہے۔ اسکو تو نظر انداز کر دو اور صرف گیان کو برقرار رکھو

۱۹۰۔ جو دانا آدمی اس چیز دیپ پر کمر کر ہوشہ بجا رہتے رہیں گے
وہ جگت کی تصاویر دیکھتے ہوئے بھی پہلے کی طرح موبے نہ جائیں گے۔

آنا گیان سرورپ ہے اور جگت اس گیان کے سمندر میں یوں نظر آ رہا ہے جیسے
کڑے میں تصاویر ہوں یا جیسے خواب کے نقشے ہوں۔ ان تصویریں تصاویر
نظر نہیں آتی تو باقی جو رہیں وہ ان تصاویر کا ساکشی یا گیان سرورپ ہوتا ہے۔
اسی کو برقرار رکھو یعنی اسکی جگتی نہ ہو۔ کا دھیان یوں کیا کرے کہ اسکو
وہ گیان سمجھا سمجھ رہا ہو اور کائنات مجھ میں تصاویر کی طرح تھوڑا ہوشہ
جھانسنے کی طرح نظر آ رہی ہو۔ یہ تو اس باب کے خلاصہ کے شلوک کے معنی ہیں۔
باب کے پڑھنے کا پھل یہ ہے کہ یہ چیز دیپ پر کمر کر یعنی تصاویر پر پیشانی ڈالنے
والا باب جو شخص ہمیشہ بجا رہا ہوگا۔ اسے جگت جھوٹی تصاویر کی طرح ہی نظر
آنے لگیگا۔ اور پہلے جسطرح وہ اس میں من و مانی کر کے دکھاتا تھا کرتا تھا۔
اسے پڑھ کر اب سمجھ کر اب موبہ میں نہیں پھنسیگا۔

باب ہفتم

ترقی یا شائق پر روشنی

پہلی فصل میں تین معنی

باب ششم میں واضح طور پر یہ ہم گیان بیان ہوگا۔ اور برہم یا یا۔ جو الینور۔ جندھو کش
 وغیرہ وغیرہ پر روشنی ڈالی گئی جس میں انہوں نے کسے عقاید پر بھی ان اہم مضامین
 کے متعلق دئے گئے۔ اور وہ یا انت شاسن کے بھی۔ جو کا مضمون خاص کر دلچسپ
 اور وسیع ہے۔ کیونکہ شکھو کہ۔ بندھو کش جو کچھ ہے جو کہ ہے۔ اسی کے لئے
 تمام سادھن میں۔ یہی موشو یعنی موش کا ادھکاری بنتا ہے۔ یہی موش پاتا
 ہے۔ موش دو قسم کی ہے۔ جتنی جی موش جسے جیون مکتی کا نام دیا جاتا ہے۔ اور
 مرنے کے بعد موش جسے بدہیم مکتی کہتے ہیں۔ اس باب میں آچاریہ دیکھائینگے
 کہ وہ یا انت گیان سے جو جیون مکتی یا کر گئے۔ ہم آئندہ کو پہنچتا ہے۔ اس لئے
 اس مضمون کے ان مندرجات سے بھی اس باب میں بحث ہوگی۔ جو یہ یا انت کے
 رموز غنی پر دلکش و روشنی ڈالتے ہیں۔ اول موش کا سروپ کھوتے ہیں۔ گو
 اس کی بحث کچھ باب میں ہو چکی ہے مگر اس باب میں چونکہ جیون مکتی کی
 شائق بتائی جائیگی۔ اس لئے جو کا سروپ اور ترقی طرح واضح کر دینا ضروری
 ہے۔ تاکہ پڑھنے والا سمجھ کر میں اچھے آپ کو مان کیا رہوں اور حقیقت میں ہوں

اپنا سروپ سمجھ لینا بڑی بات ہے۔ جنہوں پر سمجھ میں آیا کہ میں کیا ہوں پھر اور کچھ جانتا یا کرنا نہیں رہا کرتا۔ چنانچہ جیو کے بارے میں برہماریتک کی شرتی لیتے ہیں۔ اور اس کی توضیح دینی شروع کرتے ہیں۔

۱۔ پُرتش یا جیو اگر اتنا کو جانے کہ میں یہ ہوں تو کیا چاہتا ہوں اور کس کے لئے چاہتا ہوں جو جسم کو جلائے۔

۲۔ اس شرتی کا مطلب یہاں ایسی طرح بچا رہا تاہم۔ تاکہ جیون کتنی کی جو شانتی ہے وہ اس بچار سے صاف ہو جائے۔

پہلا شلوک لفظ بہ لفظ ہر ہزاریتک کی شرتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو جیو اپنے آپ کو سضاری اور بدھ مان کر شکھ دکھ وغیرہ میں مبتلا رہتا ہے اگر یہ جان لے کہ میں شندھ بدھ بدھ مکت سچھ اندھ اتنا ہوں۔ جسے گوشتھ کا نام لیا جاتا ہے۔ تو پھر کس چاہ یا خواہش سے اور کس کے لئے جسم کو فکروں کی آگ میں جلائے۔ کہ اب میں بیمار و کمزور ہوں۔ اینفلس و محتاج ہوں۔ اب یہ کرنا چاہئے۔ اب وہ کرنا چاہئے۔ ناظرین یاد رکھیں کہ خواہشیں اور کامنائیں ہی تمام دکھ کا باعث ہیں۔ اتنا شندھ گیان سروپ ہونے کی وجہ سے محض ساکشی اور استیک گوشتھ ہے۔ لہذا گوکہ کاش سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ تمام جلا یا یعنی شکھ اور تکیضیں نہیں ہوں۔ جسموں کا رن شوکشم اور ستھول سے متعلق ہیں۔ اسی لئے جسم کو جلا نا کہا گیا ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ ہم اس باب میں اسی شرتی کے مطلب پر اچھی طرح غور و فکر کریں گے لہذا اس شرتی کے الفاظ خیال رکھتے چائیں۔ جگہ جگہ اس باب میں آئیں گے۔ اس بچار کی غرض یہ ہے کہ جیون مکت آدمی کی جو شانتی اور آندھ ہر کرنا ہے۔ وہ صاف صاف سمجھ میں آسکے۔ چنانچہ اول پُرتش یا جیو کے معنی کھولتے ہیں۔

۳۔ شرتی میں آتا ہے کہ فکس یا آبھاس کے ذریعے سے نایا جیو اور ایندھ کو

ہوتی ہے۔ مایا میں حیوان اور بشور کی کلیت یا متوہم میں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو
دیکھنے سے لگا کر داخلے تک تمام سرشتی ایشور کی کہلاتا ہے۔ اور بیداری
سے لگا کر کوئی تک تمام سنسار جیو کا کلیت ہے۔

۵۔ بھرم یا وہم کا ادھشتھان آتا ہے جو کہ شتھ اسنگ اور گیان شتھ
ہے۔ یہ اسنگ آتا ہی اوجھاس یا وہم سے بڑھ ہی میں رہتا ہوتا جیو
کہلاتا ہے۔ اسی کو یہاں پریش کہا گیا ہے۔

شرنی میں آتا ہے کہ مایا میں شتھ بھرم کا عکس پڑتا ہے تو اسے ایشور کا نام دیا جاتا
ہے۔ جیسے سُستی میں ابھو ہوتا ہے۔ اور بڑھ ہی میں جو جیتن کا عکس پڑتا ہے
اسے جیو کا جو خواب اور بیداری میں اپنے آپ کو کہتا جیو کہتا ہے۔ غرض ایشور
اور جیو دونوں کلیت یا وہم وجود ہیں اور ان دونوں میں اور سب چیزیں کلیت
یا متوہم ہیں۔ چنانچہ ایک سرشتی ایشور کی ہے اور ایک جیو کی۔ جس گیان سرب
ادھشتھاں میں جیو کا جیو بھاؤ نقشہ خواب کی طرح کلیت یا متوہم ہے وہ کو شتھ
ہے۔ جو شتھ گیان روپ ہونے کی وجہ سے اسنگ یعنی بے لوث اور بیکار
ہے۔ یہی اسنگ کو شتھ یا آتا ہوتا ہے اوجھاس سے جیو یا پریش کہلاتا
ہے۔ اس کل مضمون کی سرخ پہلو جو بنی ہو چکی ہے اس نے یہاں طول نہیں دیا۔
اب یہ دیکھئے کہ بندہ مریش ہوتی کسے ہے۔

۶۔ ادھشتھان کے ساتھ جیو مریش وغیرہ کا ادھکاری ہے۔ نہ کہ شتھ

کو شتھ۔ کیونکہ بھرم یا وہم بغیر ادھشتھان نامکن ہے۔

۷۔ ادھشتھان کا حقد جب وہم کے خستے کے ساتھ ملحق ہوتا ہے تو جیو

یہ مانتا ہے کہ میں سنساری ہوں۔

۸۔ وہم کا حقد ہے۔ وقت رہ جائے اور ادھشتھان پر دھان ہو جائے

تو یہ جانتا ہے کہ میں گیارہ سو روپے اور اسٹنگ ہوں جو
 جو جو سا: جس کے لئے اور موکش کا اوٹھکا رہی بنتا ہے وہ کوٹھہ اور آجھاس
 دونوں کا مجموعہ ہے نہ کہ حصے شدہ گیارہ سو روپے کوٹھہ - اس پر کہو کہ شدہ
 کوٹھہ کو آجھاس کے ساتھ کیوں ملایا - تو چار روپے ہے کہ جو بھیا وادھیاں کا
 کاریہ یعنی وہی ہے - اور حشٹھان کے بغیر وہ نہیں سکتا - مثلاً رسی نہ ہوتی ہے
 اور خواب میں نہ ہوتا تو اب کبھی نظر ہی نہیں آسکتا - اس لئے اور حشٹھان یعنی
 کوٹھہ کا وہیہ آجھاس کے ساتھ ملا کروری ہے - جب تک یہ دونوں یعنی کوٹھہ
 اور آجھاس ساتھ ہیں اس وقت تک جو اپنے آپ کو سناری یعنی بدھ
 مانتا ہے - جب آجھاس اپنی اور وہیہ بہت خفیت رہ جاتا ہے - یعنی متبیا یا
 جھوٹا سمجھ لیا جاتا ہے اور غلبہ اور حشٹھان کا ہوتا ہے اس وقت جو یہ جانتا
 ہے کہ میں گیارہ سو روپے ہوں - اسٹنگ ہوں - گنت ہوں - وغیرہ وغیرہ - ہیں
 اعتراض اٹھاتے ہیں :-

۱ - اگر کوٹھہ اسٹنگ آتا ہے تو یہ کیا نہ کہ خیالی نہیں ہو سکتا پس ہیں

کیا - تو سنو کہ اظہار میں کہتے ہیں ہیں - ایک حرف اور دو غیر مصرعہ

۲ - وہیہ اور بھیاں سے کوٹھہ اور آجھاس دونوں کو ایک مان کر ہیں

کہنا معروف ہے معنی ہیں - اور نام الناس یہی معنی کرتے ہیں :-

۳ - پٹھان لوگ آجھاس اور کوٹھہ دونوں پر علیحدہ علیحدہ - "میں"

کا اطلاق دینیو بیو ہر اور دیکر تسلیم کے کاٹھ سے کیا کرتے ہیں :-

۴ - دینیو بیو ہر میں گیارہ سو روپے کہا کرتے ہیں جانتا ہوں تو کوٹھہ سے

آجھاس کو میز کر کے آجھاس کی نسبت کہا کرتے ہیں جانتے ہیں وغیرہ کا

سب عل آجھاس میں ہوتا ہے :-

۱۔ اور یہ ایک تعلیم کے لحاظ سے جو یہ کہہ کر تاجہ کہتے ہیں اسٹنگ ہوں گیان
 سوپ ہوں۔ تو اس میں گنہگار کے معنی ذات محض کو لٹختہ کے ہوتے ہیں۔
 اعتراض کہتا ہے کہ میں اسٹنگ ہوں یہ کہنا بھنا نہیں کیونکہ کو لٹختہ دیا گیا تھا
 گیان کا نام ہے۔ وہ میں یا اسٹنگا کے خیال سے ضرور نہیں بنایا جاسکتا۔ اچھا یہ
 جواب دیتے ہیں کہ لٹختہ میں گنہگار کے مختلف چیزوں پر تین مختلف پہلو ہوتے
 نظر کے مطابق ہے۔ عوام الناس یعنی گیانی باہمی اور عیساں! وہم کے کو لٹختہ اور گیان
 دونوں کو ایک مانتے ہیں۔ اور اس مجھ سے کو میں کہتے ہیں۔ یہ میں سے کہتے ہیں یعنی
 یا روج سہی ہیں۔ گیانی جب دنیوی پہلو سے لگاؤ سے ایسے چلے بلتا ہے کہ میں۔ انا
 ہوں۔ جاتا ہوں۔ کھاتا ہوں وغیرہ۔ تو کو لٹختہ سے آجھاس کو علیحدہ کر کے اس
 آجھاس پر میں گنہگار کا اطلاق کرتا ہے۔ اور جب وہ ایک تعلیم کے لحاظ سے یا پہلو سے نظر
 سے کہتا ہے کہ میں اسٹنگ ہوں۔ گیان سوپ ہوں وغیرہ۔ تو یہ اطلاق کو لٹختہ پر
 ہوتا ہے۔ یہ دونوں معنی غیر معروف ہیں یعنی عوام الناس میں روج نہیں ہیں۔ آجھ
 دوسرا اعتراض اٹھا کر جواب دیتے ہیں۔

۲۔ گیانی یا گیانی ہونا آجھاس میں ہیں نہ کہ کو لٹختہ آتا میں۔ پھر گیان
 یہ کہہ کر جان سکتا ہے کہ میں کو لٹختہ ہوں۔

۳۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آجھاس کا اپنے آپ کو لٹختہ جانتا
 کچھ صحیح کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کا سبھاؤ ایک ہے۔ پھر جو کہ
 آجھاس متعین ہے اور اس کے رخ ہونے پر صرف کو لٹختہ باقی رہ جاتا
 ہے۔ اس لئے آجھاس اپنے آپ کو لٹختہ مان سکتا ہے۔

۴۔ اس پر اگر کہہ کہ آجھاس کا اپنے آپ کو لٹختہ ماننا متعین ہے۔ تو ہم
 کب کہتے ہیں کہ نہیں ہے۔ بھلا رستی میں جھوٹا ساپ نظر آئے تو اس کے

پلٹے جھٹنے کو سچا کون کہہ سکتا ہے :-

۱۷۔ مگر اس قسم کے گیان سے بھی مسنار کی نہرتی ہو جاتی ہے۔ مثل ہے

کہ جیسا جھوٹ ہوتا ہے ویسا ہی چڑھا و اُسے چڑھایا جاتا ہے۔

۱۸۔ اس سے نہرتی کا مطلب یہ ہو کہ کیش یا جیو آبھاس اور کوٹھنہ دونوں کا

مجھوٹ ہے۔ پس ان میں تمیز کر کے میں کوٹھنہ ہوں۔ یہ کہنا ہی سکتا ہو

معترض کہتا ہے کہ اگیا نی یا گیا نی ہونا مشدھ گیان سروپ کوٹھنہ میں تو بن سکتے

نہیں۔ آبھاس میں ہی دونوں خیال ماننے پڑینگے۔ یہ جھوٹا آبھاس بھلا

یہ کیونکر جان سکتا ہے کہ میں کوٹھنہ ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسب طرح

اور نہرتی گیان یعنی اس قسم کے گیان کہ میں براہمن ہوں۔ جو ان ہوں بڑھا

ہوں سب آبھاس میں ہوتے ہیں۔ اس طرح یہ گیان بھی کہ میں کوٹھنہ ہوں

آبھاس کو ہو سکتا ہے۔ اور اسکا اپنے آپ کو کوٹھنہ جانتا جیانی بجا نب بھی ہے۔

کیونکہ دونوں کا سبھا یعنی فطرت ذاتی ایک ہے۔ رسی سانپ نظر آئے تو یہ

سانپ ہے کیا۔ محض رسی اور کچھ نہیں کیونکہ تینوں زمانوں میں وہی ایک

رسی ہی رسی ہے۔ سانپ کی بود محض نمودی ہے۔ جہاں پر رسی ہوئی وہی

ایک رسی سے جاتی ہے۔ اس طرح متقیبا آبھاس کوٹھنہ ہی تو ہے اور کیا ہے۔

جہاں خود مٹا اور فقط مشدھ کوٹھنہ رہ جائیگا۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے

کہ متقیبا آبھاس کا اپنے آپ کو کوٹھنہ ماننا بھی متقیبا ہی ہوگا۔ اچھا یہ کہتے ہیں

کہ ہم سچا کب کہتے ہیں۔ بھلا متقیبا سانپ پلٹنا جھٹنا نظر آئے تو یہ اس کا پلٹنا

جھٹنا سچا کیسے ہو سکتا ہے۔ متقیبا ہی رہیگا۔ اس طرح آبھاس کا اپنے آپ کو کوٹھنہ

ماننا بھی بے شک متقیبا ہی ہے۔ اس پر اگر کہو کہ اس متقیبا گیان سے حاصل

ہی کیا ہے تو ہمارا جواب ہے کہ محل کیوں نہیں ہے۔ بڑا بھاری فائدہ محل سے

اس متھیا گیان سے ہی متھیا سنسار اور اس کے متھیا سکھ کے سبب رفع ہو جاتے ہیں۔ بھلا کیونکہ اس طرح کہ جیسا ثبوت ویسا اسکا چرھا دیا متھیا خواہ میں اگر کسی کو متھیا گنا کاٹے تو پتے ڈاکٹر اور سچی دوا سے متھیا تکلیف رفع نہیں ہوگی۔ بلکہ متھیا ڈاکٹر ہی متھیا دوا سے اسے رفع کرے گا تو جائیگی۔ اس طرح متھیا گور و اور متھیا ستر کی تعلیم سے متھیا آبھاس یہ متھیا بات مانے کہ میں مشدھ گیان سروپ کوٹھنہ ہوں تو متھیا سنسار رفع ہو جائیگا۔ اخیر کا شلوک نیچے کا ہے۔ اوپر کی بحث سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ پہلے شلوک میں جو شرتی نقل کی گئی ہے۔ اس میں جسے پریشانی یا جیو کا نام دیا گیا ہے وہ آہاس اور کوٹھنہ دونوں کا مجموعہ ہے اور گیان ہونے پر اپنے آپ کو مشدھ گیان سروپ کوٹھنہ مان سکتا ہے۔ کیونکہ آبھاس متھیا ہے۔ پس جیو کا اصلی سروپ کوٹھنہ ہے۔

دوسری فصل آبھاس کی نشانیں

نقل کی ہوئی شرتی میں پریش کے معنوں کی توضیح کر کے اب آچاریہ اس جلی میں کہ اگر پریش آتما کو جانے کہ میں قیہ ہوں۔ اس نقطہ پر یہ کی توضیح کرتے ہیں۔ اس توضیح میں یہ بات صاف ہو جائیگی کہ آبھاس کو جو یہ گیان ہوتا ہے کہ میں کوٹھنہ ہوں وہ متھیا گیان ہی ہے۔ دیکھ کیا تا نشہ ہے۔ لوگ اہم برہم کے خیال کو ویرانت کی انتہا ماننے ہیں۔ ویرانت کی تعلیم اہم برہم پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ الٹی شروع ہوتی ہے۔ کیونکہ اور برتی گیانوں کی طرح اہم برہم ہی برتی گیان ہی ہے۔

۱۹۔ جس طرح جسم میں آتما کا گیان بے شک و شبہ اور بے تضاد و مخالف

دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح یہاں نشیے کرنے کے لئے پھر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

۲۰۔ جسم میں آتما کے گیان کی طرح۔ اس جسم میں آتما کے گیان کا منافی گیان۔

جس شخص کو آتما میں ہو تو وہ نہ چاہتا ہو ابھی موکش یا تپا ہے۔

۲۱۔ اگر کہو کہ پھر سے تو گیان کا اپروکش ہونا کہا جاتا ہے تو ہمارا جواب

ہے کہ اس میں حرج ہی کیا ہے۔ کیونکہ سویم پر کاش جیتنا ہمیشہ اپروکش

ہی ہے۔

ہر شخص جسم خاکی کو آتما سمجھا ہوا ہے۔ چنانچہ کہہتا ہے یہی کہتا ہے کہ میں مولا ہوں۔

مولا ہوں۔ یا بیمار ہوتا ہوتا ہوں۔ یا برہمن کشتری ویش نشو و نما ہوں وغیرہ وغیرہ

اس میں نہ کسی کو شک و شبہ ہے کہ آیا میں جسم ہوں یا نہیں ہوں۔ نہ یہ مخالف

گیان ہے کہ میں جسم نہیں ہوں۔ اس کی بجائے جسے شک و شبہ اور نہ نقصان

و مخالف گیان یہ ہونا چاہئے کہ میں جسم نہیں بلکہ آتما یعنی مشرود ہوتا ہوتا ہوتا ہوتا

گیان روپ ہو رہا ہوں۔ یہی یقین و اثن پیدا کرنے کے لئے یہ لفظ شری استعمال

کرتی ہے۔ مگر جسم خاکی میں آتما کے گیان کی طرح اس کا منافی یعنی رفع کرنے والا گیان

آدمی کو ہو جائے کہ میں جسم نہیں بلکہ آتما ہوں تو وہ چاہے کچھ نہیں تو ابھی موکش پر آگیا۔

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ لفظ سے تو گیان کا اپروکش ہونا بولا جاتا ہے۔ چنانچہ

کہتے ہیں کہ بولا جائے اس میں حرج ہی کیا ہے۔ کیونکہ آتما سویم پر کاش ہے اور اس کی

جیتنا سب کو ہمیشہ اپروکش ہی ہے۔ اس پر وہ سارا اعتراض اٹھاتے ہیں یہ

۲۲۔ اگر کہو کہ اپروکش اور گیان۔ گیان متغیر و مور و مای اپروکش

روپ ہونا میں نہیں بن سکتے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ اس طرح بن سکتے ہیں

جیسے دسویں آدمی میں۔

۲۳۔ آتما کو اپروکشی اور اپروکش بتایا گیا ہے۔ مگر اپروکش ہو تو اس کا بھان ہونا چاہئے۔

چونکہ ہوتا نہیں اسلئے پروکش یا سٹاپر تا ہے۔ یعنی ایک ہی آئنا پروکش اور پروکش دو طرح
 بھان ہوتا ہے۔ یہ متضاد امر ہے۔ اس طرح ایک ہی گیان سروپ آتما میں گیان اور
 گیان کا یکجا ہونا متضاد بات ہے۔ یہ محض کلام اعتراض ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ
 دونوں متضاد امور ایک ہی آتما میں اس طرح ممکن ہیں جیسے دسویں آدمی میں ممکن دیکھنے
 گئے ہیں۔ دسویں آدمی کی کہانی یوں ہے کہ ایک گافوں سے دس آدمی چلے۔ راستے
 میں دیر پا پڑتا تھا۔ اُسے پار کر کے دوسرے کنارے پر پہنچے۔ تو ان کے چودھری نے
 کہا کہ آدھائی دسویں کو گن لیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی ڈوب گیا ہو۔ (۱) چنانچہ لوگوں تو
 اُسے گن لیا اور اپنے آپ کو گنا بھول گیا کہ دسواں میں ہوں۔ (۲) اس سے اُسے
 یہ محسوس ہوا کہ دسواں نظر نہیں آتا۔ اس لئے نہیں ہے۔ (۳) پس اس سوچ اور
 فکر کے بس میں آکر کہ دسواں دیر پا میں ڈوب مرا۔ وہ رونے پڑنے لگا۔ (۴) کوئی نیک
 شخص اُدھر سے آتا تھا۔ اسے رونے کا سبب دریافت کر کے گنا تو کہا کہ دسواں
 آدمی ہے ڈوب رہا نہیں ہے۔ اس سے دسویں آدمی کو یہ گیان ہوا کہ نیک آدمی نے
 دسویں کو دیکھا ہے لیکن وہاں آدمی ہے۔ ڈوب رہا نہیں ہے۔ (۵) یہ پوچھنے پر کہ دسواں
 کہاں ہے اُسے کہا کہ تو ہے۔ چنانچہ دسویں آدمی کو یہ بھی طور پر یہ علم ہو گیا کہ دسواں
 میں ہوں۔ (۶) یہ علم ہو کر اس کا رونا بند ہو گیا یعنی رنج رنج ہو گیا۔ (۷) اور وہ نہایت
 خوش ہو گیا۔ اس کہانی میں جن جملوں پر سہارے دیئے ہوئے ہیں۔ انہیں ناظرین
 خیال میں رکھیں۔ آگے انکی توضیح و تشریح آتی ہے۔

۲۳۴۔ نو کے گتے سے گیان نہ رہنے پر اور نو کے ہی دیکھ کر دسواں آدمی بھول
 سے یہ نہیں جانتا کہ دسواں میں ہوں۔ یہ آگیاں ہے۔

۲۳۵۔ خود اپنے آپے دسویں کو یہ مانکر کہ دسواں نظر نہیں آتا۔ دسواں نہیں
 ہے۔ وہ بھی کہتا بھی ہے۔ اسے گیان کے کاریہ آھن یا حجاب کا

نام دیا جاتا ہے :

۲۵۔ اس سورج اور فانیوں کے دسواں پر یا میں ڈوب کر مر گیا وہ دسواں

ہے۔ یہ رونائیں اگیان کا دوسرا کارہ و کشید کہلاتا ہے :

۲۶۔ قابل اعتبار آدمی سے یہ سٹکر دسواں ہے مرا نہیں۔ اُسے اس کے پر کیا

گیان ہوتا ہے۔ یہ سٹکر پرکش گیان ہے جسطرح اس بات کا

کہ سٹکر ہے :

۲۷۔ وہی قابل اعتبار آدمی گن کر دکھا دیتا ہے کہ دسواں ٹوس ہے۔ تو پرکش

گیان ہو جاتا ہے۔ خوش ہوتا ہے۔ اور رنج جاتا رہتا ہے :

یہاں ایک ہی آدمی کی سلسلہ وار سات حالتیں دکھائی ہیں۔ (۱) اپنے آپ کی

تھول جو اگیان کا عام سرورپ ہے۔ (۲) یہ خیال کہ دسویں کا بھان نہیں ہونا

دسواں نہیں ہے۔ اگیان کی یہی شکستہ آدرن ہے۔ (۳) سورج اور فک ہونا اور

رونائیں اگیان کی دوسری شکستہ یا اضطراب ہے۔ (۴) قابل اعتبار آدمی

کی یہ کہنے سے کہ دسواں ہے اُسی جیسی کا اعتبار ہونا پرکش گیان ہے۔ (۵) دسواں

تو ہے سٹے سے پرکش گیان ہوتا ہے۔ (۶) اس سے رنج نہیں رہتا ہے۔ (۷)

نہاں خوش ہوتا ہے۔ انہیں سات حالتوں کو آبھاس میں گھٹاتے ہیں :

۲۸۔ اگیان۔ آدرن۔ و کشید۔ پرکش گیان۔ پرکش گیان۔ رنج کا

نہ رہنا۔ اور خوشی کا ہونا ساتوں حالتیں جتن جیو کی بھی سمجھنی چاہییں

۲۹۔ سنار میں پھنک چڑا آبھاس اپنے آپ کو کبھی یہ نہیں جانتا کہ

میں سیم پر کاش کو شتہ ہوں۔ یہ اگیان ہے :

۳۰۔ اُسکا یہ کہنا کہ کو شتہ کا بھان نہیں ہوتا اور وہ نہیں ہے آدرن ہے۔

اور اپنے آپ کو کرتا بھوگتا ماننا و کشید :

۱۔ اور سے متذکر یہ جاننا کہ کوٹھتہ ہے پروکش گیان ہے۔ پھر بچار سے

یہ سمجھنا کہ میں کوٹھتہ ہوں اور کوکش گیان نہ

۲۔ مگر تائبو گناہوں نے کارج و غم نہ رہنا متوک کی ترقی ہے۔ میں کرت کرتا

ہو گیا اور پائے لایق شے پائی۔ یہ خیال اٹا دیا آئندہ ہے نہ

۳۔ آگیاں۔ اورن۔ وکشیپ۔ پروکش گیان۔ اور کوکش گیان۔ متوک

کی ترقی۔ اور آئندہ کا ہونا نہ

۴۔ یہ ساتوں حالتیں چہ آبھاس کی ہی ہیں۔ انہیں میں بندھ

موکش بھی شامل ہیں۔ ان میں سے تین حالتیں بندھ کی ہیں نہ

آگیاں سے شروع کر کے آئندہ ساتوں حالتیں چہ آبھاس کی اسی طرح سمجھو و صبط

کہانی میں اوپر بتا آئے ہیں۔ (۱) سو میں سے نو سے آدمی جو بازاروں میں چلتے پھرتے

اور کار بیچ مار کرتے ہیں۔ انہیں بھی اس بات کا خیال نہ کہ بھی نہیں آتا کہ ہم شہر ہ

گیان سروپ کوٹھتہ ہیں۔ یہ آگیاں ہے۔ (۲) ذرا ترقی کر کے بچار شروع ہوتا ہے

تو اسکا مرحلہ اول یہ ہے کہ کیسا گیان سروپ آتا یا کوٹھتہ۔ ہونو اسکا بھان یا آسا

ہونا چاہیے۔ پس آتا کوئی شے نہیں ہے۔ یہ آگیاں کی پہلی شکلی اورن ہے۔ (۳)

اس سے ترقی کر کے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ آتا ہے تو مگر کرتا بھو گتا ہے۔ اس لئے

دھم کرم وغیرہ کرنے چاہئیں۔ یہ آگیاں کی دوسری شکلی وکشیپ ہے۔ (۴) اور ترقی

کر کے گورو سے شاستر پڑھتے ہیں تو اتنا کی ہستی کا خیال اسی طرح پیدا ہوتا ہے جیسے

سورگ نوک وغیرہ کی ہستی کا خیال ہوا کرتا ہے۔ کہ چونکہ شاستر میں لکھے ہیں۔ اس لئے

ہیں تو مگر اٹکھ سے دیکھے نہیں ہیں۔ اسی طرح آتا ہے مگر کیا ہے۔ یہ احساس میں

نہیں آتا۔ یہ پروکش گیان ہے۔ (۵) ویسے کہ ہاوا کیوں پر بچار کرنے سے آخر

یہ گیان ہوتا ہے کہ آتا کوٹھتہ یا ہم ہیں غرض ہوں۔ یہ پروکش گیان ہے۔ (۶)

اسکے چہرے پر کرتا بھونکتا جیو ہونے کا واضح باطلی جائزہ ہے اور تمام رنج و غم دوسرے
ہے۔ یہ شوک کی غیرتی ہے۔ (۲) اس کے بعد زندگی کی حالت طاری ہوتی ہے اور
آدمی اس میں مگن رہا کرتا ہے۔ جیسے رام کرشن پرمنس۔ سوامی ودیکا نند اور
سوامی رام تیرتھ کی حالتیں ہمارے ہی زمانے میں مشہور علم ہیں۔ یہ سب قابلِ تفسیر
جیو یعنی بڑھتی ہوئی حالتیں ہیں۔ ۲ چار یہ کہتے ہیں۔ کہ بندہ
موت کے خیالات بھی انہیں میں شامل ہیں۔ تین حالتیں بندہ کی ہیں۔ چنانچہ
انکی توضیح اگلے کاپیوں سے کرتے ہیں۔

۵۔ ”میں نہیں جانتا۔“ اس بے شوقی کے خیال کا سبب بچاؤ کا نہ ہونا ہے۔ اور اسی کو انگینا کا نام دیا جاتا ہے۔

۴۔ غلط طریق سے سچا کر اس نتیجے پر پہنچنا کہ آتا نہیں ہے اور اس کا
بھان نہیں ہوتا۔ آئرن کا کاربہ ہے نہ

۱۳۔ دونوں جسم اور انھیں اس کا مجموعہ و کشیدہ کہا جاتا ہے۔ اور گزرتا
بھی گزرتا ہے۔ کاتام رنچ و غم جسے سنسار کا نام دیا جاتا ہے۔ اسی کا لہرہ ہے۔

اکیاں کی پہچان یہ ہے کہ بازار میں چھتے پھر تے جس معمولی آدمی سے پوچھو کہ آٹا کتنا شرب
تم جانتے ہو تو وہ سب پر وائی سے یہی جواب دیتا ہے کہ میں نہیں جانتا۔ اس کیاں
کی تہہ بہ تہہ رات پائی جاتی ہے کہ آدمی سب پر پکار نہیں کیا ہے۔ تھوڑا
بہت بیکار کیا ہو مگر غلط طریق سے یعنی آپشروں کے بتائے ہوئے طریق سے
نہیں تو آدمی اس نتیجے پر پہنچا کرتا ہے کہ آٹا نہ تو ہے اور نہ اُس کا بھان یا احساس
ہونا ہے۔ یہ آوری یا حجاب کہلاتا ہے۔ دونوں جسم یعنی سخیول اور سوکشم شعور
اور احساس تنیوں کا مجموعہ و کشیپ ہے۔ کرتا بھو گھابن کا خیال اور اسکے ساتھ
تمام دکھ شکھ۔ رنج و راحت۔ وغیرہ جسے سفسار کہتے ہیں۔ اسی و کشیپ کا نتیجہ

۱۔ پہلی تین حالتوں کی طرف غیب دیکر جو ہند کی حالتیں ہیں۔ اعتراض اٹھاتے ہیں
 ۲۔ اگر کہو کہ اکیان اور آدمی تو ان کے بموجب کشیب سے
 پیدا ہوئے ہونے لازم نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ بے شک یہ حالتیں
 ان کی نہیں و کشیب ہی میں ہے۔
 ۳۔ مگر کشیب کے پیدا ہونے سے پیشتر ہی تو کشیب کے سنسکار موجود
 رہتے ہیں۔ انہیں کی یہ حالتیں ہیں۔ اس لئے ہم نے متضادات
 نہیں کہی ہے۔

۴۔ اسپر اگر کہو کہ متوہم ہو نہ کی وجہ سے انہیں برہم کی حالتیں
 کیوں نہیں مانتے۔ تو جواب یہ ہے کہ برہم میں سب کچھ ہی متوہم ہے۔
 ۵۔ مگر مانوس کے کہ میں سنساری ہوں۔ گیانی ہوں۔ بے بوج ہوں
 اور خوش ہوں۔ یہ بعد کی حالتیں جہ میں ہی محسوس ہوتی ہیں کہ برہم میں
 ۶۔ تو یہ کہنا کہ برہم کی ہستی کا مانوس نہ کر کے میں گیانی ہوں نہیں بن
 سکتا۔ پس ہر آدمی ان دونوں حالتیں جہ کی ہی مانتی پڑتی ہیں۔
 ۷۔ ہر آدمی کشیب اکیان کا اور سنسکاران سے (دوسری) کشیب چاروں
 کہتا ہے۔ مگر اکیان کا اچھائی ہونا وغیرہ تو جہ کی ہی حالت ہے۔

۸۔ یہ کہنا گیا کہ تمام سنسکار کشیب سے پیدا ہوتا ہے۔ (اسی) سنسکار میں اکیان اور
 آدمی تو ان کے بموجب کشیب سے ہی پیدا ہوئے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ کشیب
 سنسکاروں کی صورت میں موجود رہتا ہے اور دونوں کو پیدا کرتا ہے۔ بعد میں
 اپنے اور کاروں سے خود جانا جاتا ہے۔ پس ہم نے کوئی متضادات نہیں کہی
 ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اکیان اور آدمی کہ ہم نے سنسکار روپ
 کشیب کی دو حالتیں بتائی ہیں۔ اس سے برہم کی حالتیں کیوں نہیں بتاتے۔

کیونکہ نہ نوب برہم میں ہی کلیتہً یا منہم ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ برہم میں تو سب کچھ ہی منہم ہے۔ پس جو حالت ہے وہ منہم ہونے کے لحاظ سے برہم کی ہی ہے، اس پر معترض کہتا ہے کہ میں سنساری ہوں۔ گیانی ہوں وغیرہ وغیرہ یہ بعد کی حالتیں تو جیو میں محسوس ہوتی ہیں نہ کہ برہم میں آجھاس کہتے ہیں کہ ایسا مانو گے تو اگیان اور آدھرن بھی جیو میں ہی محسوس ہوتے ہیں نہ کہ برہم میں پرکھیا جاتی ہے کہ ایسا مانو گے تو اگیان اور آدھرن بھی جیو میں ہی محسوس ہوتے ہیں۔ پس انہیں جیو کی ہی حالتیں مانو۔ کیونکہ اگر نہ مانا تو جیو کا یہ کہنا نہیں بن سکیگا کہ میں نے برہم بھاؤ کا انو جیو نہیں کیا۔ میں گیانی ہی ہوں۔ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ برہم اگیان کا اچھٹھان بیشک ہے۔ یعنی اُسی کے سہارے اگیان رہتا ہے جیسا شمشتی میں محسوس ہوتا ہے۔ مگر اگیان کا ابھانی یعنی یہ ماننے والا کہ میں اگیان والا یا اگیانی ہوں ہمیشہ جیو ہی ہے۔ یہ بندھو کی تین حالتوں کا بیان ہوا۔ اب پرکوش کی کارن جو دو حالتیں بڑتی ہیں انہیں لیتے ہیں :

۴۴۔ دو طرح کے گیانوں سے اگیان ناش ہو جاتا ہے۔ اور اسکے کاربہ

یعنی یہ رو آدھرن بھی کہ آتما کا بھان نہیں ہوتا اور آتما نہیں ہے :

۴۵۔ پرکوش گیان سے اس آدھرن کا ناش ہوتا ہے کہ آتما نہیں ہے۔

اور پرکوش گیان سے اس آدھرن کا کہ آتما کا بھان نہیں ہوتا :

۴۶۔ بھان نہ ہونے کا آدھرن ناش ہو جاتا ہے اور تنہیا جیو بھان نہیں

رہتا۔ تو کرتا بھوگتا بن کا تمام رنج و غم جسے سنسار کہا جاتا ہے

شانت ہو جاتا ہے :

دوسرے کے گیان پرکوش گیان اور پرکوش گیان ہیں۔ ان سے اگیان

اس طرح اڑ جاتا ہے جس طرح چراغ کی روشنی سے اندھیرا۔ گیان نہ رہا تو اس کے کار یہ
یعنی دو طرح کے اور نہ بھی نہیں رہتے کہ گولٹ تھک یعنی مشتد گیان سرورپ امت
نہیں ہے اور نہیں بھان ہوتا یعنی نہیں محسوس ہوتا۔ پر و کش گیان یعنی اس
گیان سے کہ آتا ہے یہ اور نہ دور ہوتا ہے کہ آتا نہیں ہے۔ اور پر و کش گیان سے
یہ اور نہ کہ آتا کا بھان نہیں ہوتا۔ جہاں آتا کا اپر و کش گیان ہوا۔ ظاہر ہے
کہ متھیجا جیو بھاد نہیں ہو گیا جس سے آدمی اپنے آپ کو کرنا بھوگتا مان کر تمام رنج و غم
سہتا ہے۔ اسی کو سنسار کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ و کشیپ کی شاننی ہے پہلی
تین بندھ کی حالتیں۔ اور دوسری دو موکش کی کارن حالتیں بیان کر کے اب
آچار یہ باقی دو حالتوں کو لیتے ہیں :

۷۔ سنسار کے نہ رہنے پر ہمیشہ موکش کا بھان ہوتا ہے۔ بے روکش شاننی

نمودار ہوتی ہے اور رنج و غم بھڑو کرنے نہیں پاتا :

متھیجا جیو بھاد اپر و کش گیان یعنی اس گیان سے کہ میں محدود جیو نہیں ہوں بلکہ غیر
محدود ہر ہم ہوں جاتا رہتا ہے۔ چونکہ دولہا کے ساتھ برات ہوتی ہے۔ جیو بھاد
کے ساتھ ہی تمام سنسار اور اس کے دکھ رنج ہو جاتے ہیں اور بھڑو کرنے نہیں
پاتے۔ یہ شلوک کی تریقی ہے۔ اور جہاں یہ شوک گیا موکش کی نیر ماری ہوئی ہے۔ بے
روک ٹوک اور پریم تریقی یا شاننی کی حالت ہے۔ آبھاس کی ساتوں حالتیں بیان
کر کے اب مضمون کے خاتمے کا شلوک کہتے ہیں :

۸۔ اپر و کش گیان اور شوک کا رنج ہونا دونوں حالتیں شرعی اس چلے

سے جیو کی ہی بتاتی ہے۔ کہ بڑھش آتا کہ جانے کہ میں یہ ہوں تو جسم

کو نہ جلائے :

معترض کہتا ہے کہ تم نے اس باب کے آغاز میں کہا یہ تھا کہ برہارنیک کی شرعی کے

مسنوں کا سجاد شروع کرتے ہیں۔ بیچ میں آجھاس کی ان سات حالتوں کا جھگڑا
 میوں سے بیٹھے۔ آچار یہ جواب دیتے ہیں کہ ”یہ“ اور جسم کا نہ جلا نا شرتی خود مذکور
 کرتی ہے۔ یہ سب معنی ہیں اور پرورش گیان اور جسم کے نہ جلانے سے شوک کی برائی ہو
 ہوتی ہے۔ پس جبکہ یہ دونوں حالتیں شرتی خود بیان کرتی ہے۔ تعلق مضمون سے
 ہم نے پانچ حالتیں اور بھی بیان کر دی ہیں۔ تاکہ سب یکجا جمع ہو جائیں۔ اس سے
 یہ بات پائیے ثبوت کو پہنچی کہ الگ ان سے لگا کر آئندہ تک ساتوں حالتیں جیو کی ہی
 ہیں۔ جو بدھی۔ بدھی میں چہ آجھاس۔ اور ادھشتھاں جینن تینو نکا جمو ہر پ۔

تیسری فصل - پرورش اور پرورش گیان کا پکار

اور پرورش اور پرورش دونوں طرح کے گیانوں کا ذکر آیا ہے۔ پرورش گیان ایسا
 ہونا ہے جیسے پڑھ کر یا سن کر یہ جان لیا کہ کلکتہ شہر ہے۔ پرورش ایسا کہ کلکتہ کو
 اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ اس طرح برہم گیان بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ اس فصل
 میں آچار یہ دلائل اور شرتیوں سے اسی مضمون کی توضیح کریں گے۔ پر وازوں
 اٹھاتے ہیں کہ مقررہ کہتا ہے جس شرتی کی توضیح تم کر رہے ہو اس میں تمہارے
 ہی قول کے بموجب ”یہ“ کے لفظ سے ظاہر ہے کہ آتما سد پرورش ہے۔ پھر اس کا
 پرورش گیان کیسا۔ اس کا جواب دیتے ہیں۔

۴۔ ”یہ“ سے جو پرورش ہونا بتایا گیا ہے وہ دو طرح کا ہے۔ اقل
 سو بہر پرکاش ہونے کی وجہ سے برہم پرورش ہے۔ دویم بدھی سے
 بھی ایسا ہی جانا جاتا ہے۔

۵۰۔ پرورش گیارہ ہونے میں بھی برہم کا سویم پرکاش ہونا بدستور رہتا ہے۔

کیونکہ تہی ہی جانتی ہے کہ برہم سویم پرکاش ہے۔

۵۱۔ اہم برہم نہ جان کر صرف یہ جانتا کہ برہم ہے پرورش گیارہ تو ہے۔ مگر برہم

یا نہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بادھ میں کوئی پرمان نہیں ہے۔

یہ کے لفظ سے شرعی بے شک ہم کو پرورش بتاتی ہے۔ مگر اس پرورش کے معنی

کیا۔ سنو پہلے معنی تو یہ ہیں کہ برہم سویم پرکاش ہے یعنی اپنی ستا یا ابھو میں کسی

دوسرے پرکاش کا محتاج نہیں ہے۔ دوسرے تہی یعنی عقل سے بھی آدمی بھی

جانتا ہے۔ مثلاً گورو اور شاستر سے پڑھ کر آدمی کو جو یہ پرورش گیارہ ہوتا ہے کہ

برہم ہے۔ اُس میں بھی تو برہم سویم پرکاش یعنی پرورش ہے۔ یہی گیارہ ہے۔ اسکے

مخالف و متضاد کوئی اور گیارہ تو نہیں۔ اگر کہو کہ پرورش برہم کا پرورش گیارہ ہونا متضاد و متغیر

تو اور کیا ہے۔ اور شے کا اور طرح گیارہ ہونا مثلاً رسی کا سانپ نظر آتا بھرم یا وہم تو اگر تہی میں

پرورش برہم کا پرورش گیارہ ماننا وہم ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہم ہو تو اسکا بادھ

یعنی نفی بھی لازمی ماننی پڑیگی۔ مگر بادھ میں کوئی پرمان نہیں ہے چنانچہ دکھاتے ہیں۔

۵۲۔ اگر پرمان ہی ہو کہ برہم نہیں ہے تو بے شک پرورش برہم گیارہ کا بادھ

ہو جائے۔ مگر چونکہ ایسا طاقتور پرمان دیکھا نہیں جاتا اسلئے بادھ بھی نہیں ہوتا۔

۵۳۔ اگر فرد واحد کے خیال کے داخل نہ ہونے سے یہ پرورش گیارہ بھرم یا

وہم ہو تو سو رنگ کا خیال بھی بھرم ہی ٹھہرے گا کیونکہ فرد واحد کا خیال نہ داخل

ہونا دلوں میں یکساں ہے۔

۵۴۔ اگر کہو کہ پرورش گیارہ کے لایق چیز کا پرورش گیارہ ہونا بھرم ہے تو غلط

ہے۔ کیونکہ برہم پرورش ہے اس صورت سے ابھو نہ ہونے پر بھی معنی

ہے تو پرورش ہونا بدستور ہی ہے۔

۵۵۔ اگر ایک حصے کے گیان نہ ہونے سے پروکش گیان کو بھرم بتاؤ تو
گھر گھر وغیرہ سب ہی چیزوں کا گیان بھرم ٹھہر لگا۔ یہ یاد رہے کہ
بے حصص شے کا باحصص ہونا اس طرح ممکن ہے کہ اس میں وہی حصہ
ان لئے جائیں۔

۵۶۔ جہط اسٹ حصہ پروکش گیان سے رفع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح
سہان یا نمودار نہ ہونے والا حصہ پروکش گیان سے رفع ہو جاتا ہے۔
مستعرض نے اعتراض یہ کیا تھا کہ پروکش برہم کا پروکش گیان بھرم یاد ہم ہے۔ اچھا یہ
اسکے جواب میں بھرم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہیں اور دکھاتے ہیں کہ چونکہ
زیہ بحث پروکش گیان میں وہ اسباب نہیں ہیں۔ اس لئے یہ بھرم نہیں ہے۔
یہ شلوک ذرا در وقت طلب ہیں کیونکہ ایک ایک سبب کا کھنڈن ساتھ کے ساتھ
دیا ہوا ہے۔ میں اول چاروں اسباب کو ساتھ بیان کرتا ہوں۔ پھر ایک ایک
کے کھنڈن کو نوٹنگا۔ تو مضمون صاف ہو جائیگا۔ بھرم یاد ہم کے چار سبب ہوا
کرتے ہیں۔ (۱) یاد ہم ہو جانا جیسے رسی کے گیان ہونے پر سانپ کا بھرم جانا
رہتا ہے۔ (۲) ریشے کا پرنیکش نظر نہ آنا۔ جیسے اندھیرے میں درخت کا ٹھٹھا
تو نظر نہ آئے اور اس کی بجائے آدمی نظر آئے۔ (۳) پروکش کے لاین شے کا
پروکش نظر نہ آنا۔ جیسے کہانی میں دسویں آدمی کا دسویں کو بھرم سے یہ سمجھنا کہ قابل
اعتبار آدمی نے اسے کہیں دیکھا ہے۔ (۴) ریشے کا ایک حصہ نظر آنا اور باقی نظر
نہ آنا۔ جیسے سپی کی صرف چمک دیکھنی اور تو کو نام نہاد و نیل رنگ نہ دیکھ کر چاندی
کا بھرم ہونا۔

بھرم کے بھی چار اسباب ہوا کرتے ہیں۔ اب پہلے سبب کو لیجئے۔ مستعرض جو
اس پروکش گیان کو بھرم بتاتا ہے کہ ٹھہر ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ یہ بھرم ہے تو

اس کا بادھ ہونا بھی لازمی ہے۔ وہ طاقتور یہاں کو لٹا ہے جو اس کا بانہ بھی کرتا ہے۔ ہمیں تو کوئی نظر نہیں آتا کیونکہ مشرقی دلیل اور مہاتماؤں کا الفیہ تھیوں ہی اس بات کو ثابت کرتی ہیں کہ برہم ہے جیسا پہلے بادوں میں ٹانہ ٹکراتے ہیں پس تمہارے اس کہنے سے کہ برہم نہیں ہے۔ اس پروکش گیان کا بادھ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے اگر یہ مانتے ہو کہ برہم کا پروکش گیان اس وجہ سے بھرم ہے کہ اس میں فرد واحد کے خیال کا داخلہ نہیں ہے یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا جتنے برہم پرتیکش نظر آ رہا ہے۔ تو اس طرح وہ جو بتاتا ہے کہ سورگ ہے یہ بھی بھرم ہی بھیر گیا۔ کیونکہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ سورگ یہ رہا۔ اس طرح کلکتہ چونکہ دیکھتا نہیں اس لئے وہ ہمیشہ شہر ماننا پڑے گا۔ غرض جو گیان پرتیکش نہیں ہو گا۔ وہ سب بھرم کے زمرے میں داخل ہو گا۔ جو محض لغو بات ہے +

تیسرے پروکش کے لائق تھے کے پروکش نظر آنے کو بھرم مانو تو بھی پروکش برہم گیان کو بھرم ماننا غلط ہے۔ کیونکہ مانا کہ گیان کی یہ صورت نہیں ہے کہ برہم پروکش ہے۔ مگر یہ ہم ہے اس گیان میں مفہوم ہی بات ہے کہ برہم جو کش ہے فقط برہم ہے۔ اس گیان کے ہمیشہ ہی معنی ہیں کہ برہم پروکش ہے۔ مطلب یہ کہ برہم ہے۔ ایک عام گیان ہے۔ خاص تھے کہ اپنا جتنے نہیں بنا۔ اس عام گیان میں خاص جتنے مفہوم ہے جو متعجب یعنی وہم یہ نہیں بلکہ ہمت ہے۔ اس لئے اس پروکش گیان کو بھرم کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ مثلاً دسویں آدمی کو قابل اعتبار آدمی کے کہنے سے یہ پروکش گیان ہو گیا کہ دسواں ہے۔ تو یہ بھرم نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس پروکش گیان کا جتنے یعنی دسواں آدمی خیالی تو نہیں۔ جتنا جائتا موجود ہے۔ گو اسے خود آپ۔ سوچنا چاہیے علم ہنوز نہیں ہے +

چوتھے بھرم گیان اسے مانو کہ ایک حقے کا تو علم ہو گیا اور باقی کا نہیں۔ جیسے سپی میں چاندی کا بھرم۔ تو جی پرکش برہم گیان کو بھرم نہیں مان سکتے۔ کیونکہ اگر انا تو جس جس بیشہ کا گیان ہوتا ہے۔ سارے ہی گیانوں کو بھرم ماننا پڑے گا۔ کیا وجہ کہ کسی شے مثلاً گھڑے کے گیان میں آنکھ کا سمبندھ صرف ایک ہی حقے سے ہو کر رہا ہے۔ گھڑے کے تمام حصوں کے ساتھ ناممکن ہے۔ پس ایک حقے کے گیان سے تمام چیز کے گیان کو بھرم ماننا محض لغو ہے۔ اس پر قدرتاً اعتراض اٹھتا ہے کہ کیا برہم کے حقے ہیں۔ کہ ایک حقے کے گیان سے پورے برہم کا گیان پرکش گیان تسلیم کر لیا جائے۔ برہم کو تو ویدانت میں بے حصص یا اکھنڈ مانا جاتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ بے شک برہم کے واقعی حقے نہیں ہیں۔ مگر کلیت یعنی وہمبہ حقے فرض کر لینے میں کچھ حرج نہیں ہے۔ یہ اگیان کے آہرن کی وجہ سے دومانے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ برہم نہیں ہے دوسرا یہ کہ اسکا بھان نہیں ہوتا۔ ان میں سے یہ وہم کہ برہم نہیں ہے پرکش گیان سے دور ہوتا ہے۔ اور یہ وہم کہ برہم کا بھان نہیں ہوتا۔ پرکش گیان سے۔ یہی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔

۵۷۔ جسطرح دسواں ہے۔ یہ پرکش گیان بھرم نہیں ہے۔ اسطرح برہم ہے یہ پرکش گیان بھی بھرم نہیں ہے۔ کیونکہ اگیان کا آہرن دونوں میں یکساں نہیں ہے۔

۵۸۔ اس جملے کے معنی اچھی طرح بچار لئے جائیں کہ اتنا برہم ہے تو اس میں فرواد حد یعنی میں کا خیال اسطرح شامل ہے جیسے اس جملے سے پیدا ہوتا ہے کہ دسواں تو ہے۔

۵۹۔ اس سوال کا جواب کہ دسواں کون ہے یہ دیا جائے کہ تو ہے۔ لغو۔ کو اور نو کو گون کر دسویں کی یاد آ رہی جاتی ہے۔

۶۰۔ کہنے والے کے حلقے سے پیدا شدہ بیگیان کو میں دسواں ہوں کبھی نہ فتح نہیں ہوتا۔ اور نو آدمیوں کو شروع وسط یا انجام سے گئے تو کبھی کبھی شک نہیں اٹھ سکتا۔

۶۱۔ اس طرح پٹیلے یہ سب کچھ سرف تھا "وید کے ایسے جلوں سے برہم کی ہستی کا اول پرورش گیان ہوتا ہے۔ اور بعد میں تحت لوام اسی دھیرہ سے "میں" کا خیال ہوتا ہے۔

۶۲۔ پانچ کوشوں کے شروع وسط یا انجام میں اپنے برہم ہونے کا یقین کبھی زایل نہیں ہوتا۔ اسی لئے پرورش گیان سدا بنا رہتا ہے۔

حبطج قابل اعتبار آدمی کے قول سے پرورش گیان ہو کر دسویں کا یہ دہم دور ہو گیا کہ دسواں آدمی نہیں ہے۔ اس طرح گورو اور خاستر کے قول سے آدمی کا یہ دہم دور ہو جاتا ہے کہ برہم نہیں ہے اور یہ پرورش گیان ہوتا ہے کہ برہم ہے۔ جیسے دسواں ہے۔ یہ گیان برہم نہیں ہے۔ اس طرح برہم ہے یہ گیان بھی برہم نہیں ہے۔ اب دیکھئے کہ "اٹنا برہم ہے" وغیرہ وید و ایکوں کا بچار کیوں تو ان سے "میں" کا خیال اس طرح پیدا ہوتا ہے حبطج کہیں کہ دسواں تو ہے تو دسویں کہ میں کا خیال چلا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سوال کا جواب کہ دسواں کون ہے یہی ہے کہ تو پس نو کو گن کر دسواں دھیرہ آپ کو ہی سمجھ گیا۔ اور کہنے والے کے اس حلقے سے کہ دسواں تو ہے جو یہ گیان ہوا کہ دسواں میں ہوں کبھی زایل نہ ہوگا۔ اور نہ کبھی شک۔ شبہ پیدا ہوگا۔ خواہ لو کو شروع سے گئے۔ خواہ وسط سے۔ خواہ آخر سے۔ یہ گیان بدستور بنا رہیگا کہ دسواں میں ہوں۔ اس طرح وید کے اس قسم کے جلوں سے کہ سرشت سے پہلے ایک برہم ہی تھا اور کچھ نہ تھا۔ اول آدمی کو برہم کا پرورش گیان ہوتا ہے۔ جب اس قسم کے حلقے سننا ہے کہ تو ہی وہ برہم ہے۔ تو یہ گیان ہوتا ہے کہ میں برہم ہوں۔ یہ پرورش گیان

کبھی جانا نہیں سدا بنا رہتا ہے۔ پانچ کوشوں کو جن میں پہلے اسکا بٹھا خواہ اعلیٰ سے
گئے خواہ وسط سے خواہ انجام سے۔ اب اسی پر وکش اور ابر وکش برہم گیان کی تائید
پر مشرتیاں دیتے ہیں۔

۱۴۷۔ چہ سنکر کہ برہم جگت کے جنم وغیرہ کا کارن ہے۔ بھرگو کو اول وکش
گیانی ہوا۔ اور بعد میں پچار کرنے سے برہم کو پہنچا۔

۱۴۸۔ اگرچہ بھرگو کے باپ نے یہاں اُسے یہ تعلیم نہیں دی کہ وہ برہم تو ہے۔
لیکن ان سے پرانے وغیرہ کوش بتا کر رہنمہ بتا دیا تھا۔

۱۴۹۔ انہیں کوشوں کا بار بار پچار کرنے سے وہ آئندہ سمجھا اور برہم کی
ماہیت کو پہنچا۔

۱۵۰۔ برہم کی یہ صفات بتا کر وہ سہیہ ہے۔ گیان روپ ہے۔ اور بے حد
ہے۔ گنگھا میں رہنے سے اُسکا کوشوں میں ہی رہنا بتایا گیا ہے۔

اول پھر وید کے منتر یہ اُپنشد کی بھرگو وائی لکھے (دیکھو میری کتاب اُپنشد مع شرح
جلد ۱۔ ۴) اس میں بھرگو کا اپنے باپ ورن رشی سے برہم گیان لینے کا بیان ہے۔

اب نے اول اسے یہ بتایا کہ جس سے یہ کام مخلوق پیدا ہوتی ہے۔ جس میں قائم
ہستی ہے۔ اور جس میں بے ہستی ہے اُسے تو برہم جان۔ اس سے بھرگو کو برہم کا

پر وکش گیان ہوا۔ اور پھر وہ جاسے برہم کے پر وکش گیان کو پہنچا۔ ورن نے اُس
پر تعلیم نہیں دی کہ برہم تو یہی ہے مگر راستہ دکھا دیا تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ ان سے

وغیرہ پانچ کوشوں کا پچار کیا کرے۔ انہیں کے پچار سے آفر وہ آئندہ سمجھا اور
اُسے جان لیا کہ یہی برہم کا روپ ہے۔ یہاں اعتراض اٹھتا ہے کہ کوشوں میں تو

کو شتھ یعنی آدمی کا آثار ہوتا ہے۔ برہم کا گیان کیونکر ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہے۔
کو شرتی برہم کو سہیہ یعنی ذات حق۔ گیان یعنی ذات شوری۔ اور انت یعنی ذات غیر

بناتی ہے۔ اور ساتھ ہی یہ کہتی ہے کہ وہ کچھ میں رہتا ہے کچھ بھی پانچ گوش میں پس
 گوشوں میں رہنے سے برہم کا گیان کیوں نہیں ہو سکتا۔ برابر ہو سکتا ہے۔
 ۷۷۔ ”جو آتما بے پاپ ہے“ وغیرہ وغیرہ ان صفات سے اندازہ کر پرورش
 گیان ہوا۔ اور اپروکش گیان کی خواہش سے وہ چار بار گورو کے پاس گیا۔
 بگرو بد کی تیسری شرتی کی سند دیکر اب آچار یہ سام دید کے چھاند و گیہ اُپنشد کی شرتی
 لیتے ہیں۔ کہ اندازہ کر پر جانتی کے اس قول کے سنے سے کہ جو آتما بے پاپ اجر اور امر ہے
 وغیرہ وغیرہ اول پرورش گیان ہوا۔ اور بعد میں وہ پر جانتی کے پاس چار بار اس لئے
 گیا کہ اپروکش گیان حاصل کرے۔ یہ جانتی نے اُسے بیداری خواب اور شرتی کی تین
 حالتیں بتا کر چوتھی تریا بنائی جو برہم بد ہے۔ ان کے پچار سے اُسے اپروکش برہم
 گیان ہوا۔

۷۸۔ ”پہلے یہ سب کچھ آتما تھا“ وغیرہ اُس شرتی میں پرورش برہم
 بنایا گیا ہے۔ اور پھر آدھیا روپ اور اپوا دسے پر گیان کو برہم دکھایا۔
 رگ وید کے اُستریہ اُپنشد میں جو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ سر شرتی سے پہلے پر لے کی
 حالت میں جگت تمام برہم میں لئے ہو گیا تھا اور ایک برہم ہی برہم باقی تھا یہ پرورش
 برہم گیان ہے۔ پھر آدھیا روپ یعنی اُسی برہم میں سر شرتی کلپت یا منو ہم کر کے
 بعد میں اپوا یعنی اُسکا بادھ کیا ہے۔ اور شندھ سر و پ پر گیان یا ذات فیدی
 دکھایا ہے جو آدمی کا اندرونی آتما ہے یہ اپروکش برہم گیان ہے۔

چوتھی فصل - مہاوکیوں سے اپروکش گیان

اسطرح شرتیوں سے پرورش اور اپروکش برہم گیان سدھ کر کے اب ہنیں و نوں

طرح کے گیانوں کے تعلق سے شرتیوں کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں :-

۱۔ معمولی شرتیوں سے اپروکش برہم گیان ہوتا ہے۔ اور مہا واکیوں کے

بچارے سے ہمیشہ اپروکش برہم گیان :-

۲۔ واکیہ برہمی میں بتایا گیا ہے کہ برہم کے اپروکش گیان کی سیدھی مہا واکیہ

سے ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اپروکش گیان میں کسی قسم کا خلا رائے نہیں ہے :-

معمولی شرتیاں برہم کو ”سچے“ کر کے بتاتی ہیں۔ اس لئے ان سے اپروکش گیان ہوتا ہے۔

مہا واکیہ آدمی کو برہم کے سروپ کا اسطرح گیان دیتی ہیں کہ وہ برہم تو ہے۔ اس لئے

اپروکش گیان دیتی ہیں۔ اسطرح شرتیوں کی دو قسمیں ٹھیکرتی ہیں۔ آچار یہ کہتے

ہیں کہ یہ رائے ہمارے ہی نہیں ہے۔ بلکہ واکیہ برہمی نام کتاب میں بحکوت پوجہ

پار مشری شکر آچار یہ نے بھی یہی کہا ہے۔ اسی لئے اس باب میں اختلاف رائے نہیں ہے جس

طریق سے تہ تو ام اسی (وہ تو ہے) اس مہا واکیہ کے معنی واکیہ برہمی میں کئے گئے ہیں۔ :-

طریق اب دکھاتے ہیں :-

۱۔ ”تو“ کے لغوی معنی ہیں۔ وہ انتہہ کرن کی اُپادھی والا گیان ”جو میں“

لفظ اور اس کے معنی کا سہارا محسوس ہوتا ہے :-

۲۔ ”وہ“ کے لغوی معنی ہیں۔ مایا کی اُپادھی والا خالق عالم جو سرونگیہ ہے۔

اپروکش ہے۔ شبل یعنی رنگین ہے۔ اور جسے سیتہ وغیرہ نام سے پکارا گیا ہے :-

۳۔ چونکہ ایک ہی شے میں اندرونی و بیرونی ہونا۔ اور باہر و دوئی ہو یا پاک ہونا۔

متضاد بات ہے۔ اسلئے یہاں لکشنا سے معنی کرنے مناسب ہیں :-

۴۔ ”تہ تو ام اسی“ وغیرہ مہا واکیوں میں جہتی اجہتی لکشنا اسطرح استعمال

کرنی چاہئے۔ جسطرح اس جملے کے الفاظ میں کی جاتی ہے کہ ”یہ وہی دیوتا

ہے۔ اور کیسٹھ کی لکشنا نہیں :-

۵۷۔ جئے کے معنی یہاں الحاق یا تعریف کے لحاظ سے نہیں کرتے چاہئیں۔

کیونکہ زمانا آدمی اکھنڈ اور ایک رس برہم کہ جئے کا مطلب مانتے ہیں :

”تت توام اسی“ مہا واکیب میں ”تو“ کے لفظ اور ”تتی“ سے جو شے جس سے ہوتی چاہے۔ وہ انتہہ کرن کی پادھی والا گیان سروپ جیو ہے۔ اور ”وہ“ سے جو شے محسوس معلوم ہوتی چاہے وہ مایا کی پادھی والا ایشور ہے۔ جو خالق عالم ہے۔ سروگیہ ہے۔ مثیل ہے یعنی جس میں کثر نہ متغیر ہے اور جسے سنت وغیرہ کا نام دیا جاتا ہے۔ جیو آدمی کا اندرونی آتما ہے اور ایشور باہر ہے۔ یہ دونوں باہم متضاد ہیں اس لئے ایک نہیں ہو سکتے۔ نیز جیو اور شے ہے۔ ایشور اور شے ہے۔ پس بادوئی ہو کر دونوں کا ایک ہو ایک برہم ماننا ناممکنی معنی کے اعتبار سے ناممکن محض ہے۔ اس لئے یہاں لفظی معنی نہیں لئے جاسکتے۔ مرادی یعنی لکشنا سے معنی لئے جائینگے۔ اور لکشنا جیتی واجیتی لکجائیگی میں لی جاتی ہے کہ یہ وہی دیودت ہے۔ باقی دو قسموں کی نہیں۔ چونکہ کل جئے شے ایک اکھنڈ یعنی بے حصص اور ایک رس برہم ہی ظاہر ہوتا ہے۔ پس جیتی واجیتی لکشناؤں یعنی الحاق یا تعریف کے لحاظ سے معنی نہیں لئے جائیں گے۔ مثلاً لکشا پرگانوں پرستنا ہے۔ چونکہ لکشا یعنی بہتے پانی پرگانوں نہیں بس سکتا۔ اس لئے لکشا کے معنی یہاں پانی سے ملنے شے کنارے کے لئے گئے۔ اور سبزہ دوڑ رہا ہے۔ یہاں سبزہ چونکہ تعریفیہ لفظ رنگ کے معنی میں ہے وہ دوڑ نہیں سکتا۔ اس لئے موصوف یعنی سبزہ گھوڑے کے معنی لئے گئے۔ یہ جیتی اور جیتی لکشناؤں کی مثالیں ہیں۔ چونکہ ان سب باتوں کی توضیح پانچویں باب میں ہو چکی ہے۔ اس لئے یہاں طول نہیں دیا گیا۔ اب یہ دکھاتے ہیں کہ اکھنڈ ایک رس برہم پر کیونکر سمجھتے ہیں :

۵۸۔ اندرونی گیان جو محسوس ہوتا ہے وہ بے دوئی اور اندر سروپ ہے اور بے دوئی آندر روپ وہی ہے جو اندرونی گیان ہے :

۷۷۔ اس طرح ان دونوں کی باہمی کینٹائی جہاں سمجھ میں آئی - اسی وقت تو "کا

جو برہم نہ ہونے کا خیال تھا وہ فوراً رفع ہو جاتا ہے۔

۷۸۔ اگر کہہ کو "وہ" سے جو پروکش ہونا ظاہر ہوتا تھا اس کا کیا ہوا جواب ہے

کہ پورن ایک - اور آئندہ روپ کے وہی اندرونی گیان تو یہ ہے۔

برہم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ذات بے دونی اور آئندہ سروپ ہے - اچار یہ کہتے ہیں

کہ آدمی کا اندرونی آتما بھی جو بدھی وغیرہ کا ساکشی اور گیان سروپ ہے بے دونی

اور آئندہ سروپ ہی محسوس ہوتا ہے - پس جو آتما ہے وہ بے دونی آئندہ سروپ ہی

اور جو برہم بے دونی آئندہ سروپ ہی وہی آتما ہے - جہاں مہا وکیہ سے یہ انکشاف یا اوجھ

ہوا فوراً یہ وہ اہمہ باطل کہ میں برہم نہیں ہوں جاتا رہتا ہے - اور "وہ" سے جو پروکش

ہونا ظاہر ہوتا تھا وہ پورن یعنی بھرنور اور آئندہ اور ایک ذات بے دونی اپنا آتما

ہی ہو کر بھاستا ہے - مطلب یہ کہ مہا وکیہ سے یہ پروکش گیان ہوتا ہے کہ میں ہم

ہوں - جو لوگ مہا وکیہ سے پروکش گیان ہونا مانتے ہیں اب ان کا گھٹن کھٹے میں

۷۹۔ جب صورت حلل یہ ہے تو جو لوگ مہا وکیہ سے پروکش گیان ہونا مانتے

ہیں ان کی شاستر کے سیدھانت سمجھنے کی جتنی تعریف کی جائے تو ٹھوڑی ہے۔

۸۰۔ شاستر کے سیدھانت سے قطع نظر کوہائے اور صرشتہ پیل سے یہ دیکھا جاتا

کہ الفاظ سے سوگ کی طرح عرف پروکش گیان ہونا سچہ تو ہو میں پر پیل عاید ہو جاتا

۸۱۔ کیا تاشہ ہے کہ جیو خود پروکش ہے - استہ برہم تو بتانا چاہتے ہو - مگر اس کا

سیدھ پروکش ہونا اٹھائے دیتے جو - یہ دلیل نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔

۸۲۔ تہاری تو وہی مثل مشہور نہ مانہ ہے - کہ سو دکی پیو نری چاہتے ہوئے مول

بھی گنوا بیٹھے۔

جسطح مہا وکیہ سے پروکش برہم گیان ہوتا ہے وہ اوپر بتایا گیا - جو ویرانتی یہ کہتے ہیں کہ

مہا وکیہ سے پروکش نہیں صرف پروکش گیان ہوتا ہے وہ شاستری یعنی وید ویدانت کے سیدھانت سے واقف نہیں ہیں۔ اگر کہو کہ سیدھانت رہتے ہو۔ دلیل پر چلو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وید کے وکیوں یا جلوں سے جو گیان ہوا کرتا ہے وہ ہمیشہ ایسی قسم کا پروکش گیان ہوا کرتا ہے جیسے سورگ ہے۔ اس چلے سے سورگ لوگ ہماری نظر کے سامنے تو نہیں آ جاتا اور اس کا پروکش گیان نہیں ہو جاتا۔ اسکا جانت ہر کہ شبد سے جو گیان ہوتا ہے وہ کہنے والے کے مطلب کے مطابق کبھی پروکش ہوتا ہے۔ جیسے سورگ ہے۔ یہ بے شک پروکش گیان ہے۔ مگر جب شبد سے ہی یہ کہا جاتا ہے کہ دسواں تو ہے تو پروکش گیان ہوتا ہے۔ پھر یہ تو تم مانتے ہو کہ جیو خود پروکش ہے۔ جب ایسی کو تم نے یہ مانا کہ برہم ہے تو اسکا پروکش ہونا تو بدستور نہا رہیگا۔ کہیں بھاگ نہیں جائیگا برہم ماننے پر پروکش ہو جائے تو بعینہ پیش عاید حال ہوگی کہ سود کی بڑھو نری کو چلے اور مول یعنی رزائل بھی گناہیٹے اب اور اعتراض لیتے ہیں ۛ

۸۴۔ اگر کہو کہ انتہہ کرن کے ساتھ جیو پروکش ہے کیونکہ اُپادھی موجود ہے۔

بے اُپادھی برہم پروکش کیونکہ ہو سکتا ہے ۛ

۸۴۔ توجہ اب یہ کہ برہم کا گیان بھی اُپادھی کے ساتھ ہی ہوتا ہے کیونکہ

یہ بہہ پروکش تک اُپادھی ہی رہتی ہے ۛ

۸۵۔ فرق صرف اتنا ہے کہ انتہہ کرن ساتھ ہے یا نہیں۔ جیو بھاو کی

اُپادھی انتہہ کرن کا ساتھ ہوتا ہے۔ اور برہم بھاو کی اُپادھی انتہہ کرن

کا ساتھ نہ ہوتا ۛ

۸۶۔ جسطرح انتہہ کرن کا ساتھ ہونا اُپادھی ہے اسی طرح نہ ہونا بھی

اُپادھی ہی ہے۔ کیونکہ سونے کی ہو یا لوہے کی نہ بھیر تو

زنجیری ہے :

۸۷۔ اچار یہ نے کہا ہے کہ اگیان کے نہ رہتے یا برہم کے ست روپے جاننے

سے دونوں ہی طرح مہادواکیوں کے معنی لئے جاسکتے ہیں :

معترض کہتا ہے کہ جو جیو آدمی کو اپروکش ہے وہ انتہہ کرن کے ساتھ ہے۔ وجہ یہ کہ اگیان کی اپادھی یعنی انتہہ کرن موجود ہے۔ پس اپروکش یہ ہے نہ کہ بے اپادھی برہم۔ اچار یہ کہتے ہیں کہ ہم بے اپادھی برہم کو اپروکش نہیں بتا رہے ہیں۔ اپادھی کے ساتھ ہی برہم کو اپروکش کہتے ہیں۔ کیا وجہ کہ اپادھی سے غلطی تو بدبرہم پرکش پاکر یعنی مرکری طتی ہے۔ ہاں فرق صرف انتہہ کرن کے ساتھ ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔ جیو بھاو یہ ہے کہ انتہہ کرن کی اپادھی میرے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ من سنگھپ بھلپ کرتا ہے۔ چرت مقابلہ اور تخیل پر ترکیب کرتا ہے۔ عیدھی نیچے کرتی ہے۔ انتہکار و ہم و من و مائی کرتا ہے۔ اس لئے ان چاروں کے تعلق سے گرفتار بند ہوں۔ اور برہم بھھاو یہ کہ اپادھی متبھا ہے۔ مجھے اس سے کی سطح کی نوٹ نہیں ہے۔ اسلئے میں آزاد ہوں۔ ہیں یہ ہونے نہ ہونے کے خیالات دونوں ہی اپادھیاں۔ جیسے زنجیر سونے کی ہو یا لوہے کی زنجیر تو ہے ہی شری شکر اچار یہ نے بھی واکہ برتی میں مہادواکیہ کے معنی کرتے ہوئے یہی کہا بھی ہے کہ اگیان کا نہ ہونا یا برہم کا ست روپ سے ہونا۔ دونوں ہی طرح مہادواکیہ کے معنی لئے جاسکتے ہیں۔ اب اور اعتراض لینے ہیں :

۸۸۔ اگر کہو کہ میں کے خیال کو چھوڑ دینے سے ”میں برہم ہوں“ یہ کیونکر ممکن ہو سکیگا۔ تو جواب ہے کہ میں کا سارا خیال تو نہیں چھوڑا جاتا۔ جتنی رحمتی لکشنا سے صرف ایک حصہ چھوڑا جاتا ہے :

۸۹۔ انتہہ کرن کو چھوڑ دینے سے باقی جو اگیان مروپ سا گشتی رہا۔ اس میں

مہادواکیہ سے ہمیں جو ہم ہوں کا برہم پنا رہتا ہے :

اوپر جو یہ کہا گیا کہ اگیان نہ رہے تو مہاراجہ کے مطابق برہم بھاد ہوتا ہے۔ اس پر عثمان
 ہے کہ "میں" کا خیال بھی اگیان میں ہی شامل ہے۔ یہی نہ رہا تو میں برہم ہوں گا۔ یہ کہنا
 کیونکر بن سکتا ہے۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ ہم میں کو باکل تو نہیں اڑائے دیتے۔ بلکہ
 کشتی سے صرف ایک حصہ یعنی دہمیدہ انتہہ کرن کہ اڑائے ہیں۔ باقی جو گیان سروپ کشتی
 رہا۔ وہ برہم ہے ہی۔ اس میں کسے اعتراض ہو سکتا ہے۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں :-

۹۰۔ اگر کہو کہ سویم پر کاش سائنشی بدھی کی برتی کا بٹھے جڑ گھڑے کی طرح کیونکر
 ہو سکتا ہے۔ تو جواب ہے کہ شاستر میں صرف بھلے بٹھے ہوئی نفی کی گئی ہے :-

۹۱۔ بدھی اور اس میں تابہم جدا بھاس دونوں ہی گھڑے کو بٹھے کرتے ہیں۔ برتی
 سے اگیان کا ناش ہوتا ہے اور آ بھاس سے گھڑے کا پرکاش :-

۹۲۔ برہم میں صرف اگیان کے ناش کرنے کے لئے برتی کی ضرورت ہے۔
 خود ذات لوری ہونے کی وجہ سے آ بھاس کی ضرورت نہیں :-

۹۳۔ مثلاً گھڑے کے دیکھنے میں آنکھ اور چراغ دونوں کی ضرورت ہے۔
 چراغ کے دیکھنے میں نہیں۔ صرف آنکھ کافی ہے :-

۹۴۔ یہ جدا بھاس رہتا ہوا بھی برہم میں یکنائی کی پہنچتا ہے۔ اور
 گھڑے وغیرہ کی طرح برہم میں کوئی زیادہ شے پیدا نہیں کرتا :-

میں برہم ہوں۔ اس برتی گیان کا بٹھے برہم کو مانا تو مقرض کہتا ہے کہ گیان کا بٹھے
 ہونے کے برہم گھڑے کی طرح جڑ گھڑے کیونکہ جیسے گھڑے کو جان سکتے ہیں وہی
 طرح برہم کو جان سکتے ہیں۔ آچاریہ کہتے ہیں کہ شمال درست نہیں ہے۔ برتی کا
 بٹھے برہم ہوا کرے۔ کوئی حج نہیں ہے۔ ہاں برتی میں جو چہرہ آ بھاس ہے
 اُس سے گھڑے کا آرون ہوتا ہے۔ دوسرے جدا بھاس پڑتا ہے تو گھڑے
 کا پرکاش ہوتا ہے۔ برہم کے مقابل برتی تو ہوتی ہے اور آرون دور کرنے کیلئے

اسکی ضرورت بھی ہے۔ مگر پرکاش کرنے کے لئے چہ آجھاس کی ضرورت نہیں کہوں
برہم سویم پرکاش ہے۔ جیسے گھڑے کے دیکھنے میں آنکھ اور چراغ دونوں کی ضرورت
ہے۔ مگر چراغ کے دیکھنے میں صرف آنکھ کی ہی ضرورت ہے۔ دو سرے چراغ
کی اس لئے نہیں کہ پہلا چراغ بذات خود روشن یا نوری ہے۔ اب اگر یہ کہو
کہ جہاں برہمتی ہے وہاں چہ آجھاس کیوں نہ ہو گا۔ ضرور ہو گا۔ تو یوں سمجھ لو۔ کہ
جیسے سورج خوب چمک رہا ہو تو اس کی روشنی میں چراغ کی روشنی مل کر ایک ہوجاتی ہے
کچھ اور زیادتی پیدا نہیں کرتی۔ اسی طرح چہ آجھاس برہم کے ساتھ ایک ہوجاتا ہے
کچھ زیادتی پیدا نہیں کرتا یعنی جڑ کی طرح برہم کا پرکاش نہیں کرتا۔ اب شرتیوں سے
یہ ثابت کرتے ہیں کہ برہم برہمتی کا بٹے ہے مگر پھل کا نہیں ہے

۵۵۔ اس شرتی میں کہ جو برہم بے اندازہ ہے۔ برہم کو پھل کا بٹے نہ ہونا کہا گیا

ہے۔ اور اس شرتی میں کہ مٹن سے پانا چاہئے۔ برہمتی کا بٹے ہونا ہے

امرت بنو اپنشد میں آتا ہے کہ ”نر بکپ بے حد علت سے مبرا تشبیہ قمشل سے
محرابے اندازہ و بے آغاز جو پشو ہے۔ اسے جان کر آدمی برہم ہو جاتا ہے۔“ یہاں
بے اندازہ کہتے سے ہی یہ مترشح ہوتا ہے کہ برہم پھل یعنی چہ آجھاس کا بٹے نہیں
ہے۔ اور کٹھ ولی اپنشد میں جو کہا گیا ہے کہ مٹن سے اسے پانا چاہئے۔ اس سے
ظاہر ہوتا ہے کہ برہم برہمتی کی برہمتی کا بٹے ہے

پانچویں فصل گیان کی مضبوطی کے سادھن

اوپر یہ بتایا گیا کہ مہاد اکیوں سے پرکوشن ہم گیان ہوتا ہے۔ اس گیان کے مضبوط کرنے کے

سادھن آچار یہ اب بتاتے ہیں۔ او مضنون کی پروانہ بردار تیک کی اسی شرتی سے اٹھاتے ہیں جس کے معنی شروع باب سے کرتے چلتے آتے ہیں۔

۹۶۔ ساس چلے سے کہ ”جیو آتا کہ اگر جانے کہ میں یہ ہوں“ اپنے کو بہم پہنچا کر جو گناہ ہوتا ہے وہ اپروکش گناہ کہا جاتا ہے۔

۹۷۔ مانا کہ مہاو اکیہ سے یہ اپروکش گناہ ہو بھی گیا تو بھی مضبوط نہیں ہوتا کیونکہ آچار یہ نے شرون وغیرہ سادھن کی پھر تاکید کی ہے۔

۹۸۔ پس جب تک وید و اکیہ کے معنی یعنی میں بہم کا گناہ خوب مضبوط نہ ہو جائے اسوقت تک شرم دم وغیرہ کے ساتھ شرون کا اتھیا س کرنا چاہئے۔

اس شرتی کے پہلے حصے یعنی اس حصے سے کہ ”پیش یا جیو اگر آتا کہ جانے کہ میں یہ ہوں“ اہم بہم کا اپروکش گناہ بتایا گیا ہے۔ مگر یہ گناہ پروانہ اور مضبوط نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے شری شنکر آچار یہ نے کہا ہے کہ مہاو اکیوں کے معنی سمجھ لینے کے بعد بھی شرون وغیرہ سادھن چھوڑنے نہیں چاہئیں بلکہ انکی مزاولت جاری رکھنی چاہئے۔ اور یہ اسوقت تک جاری رکھنی چاہئے کہ مہاو اکیوں کے جو معنی سمجھ میں وہ خوب مضبوط نہ ہو جائیں۔ سادھنوں میں صرف شرون ہی مثالی نہیں ہے بلکہ ویک بیراگ شرم دم وغیرہ چاروں سادھن جنہیں سادھن متیتھ کے کا نام دیا جاتا ہے۔ اور من نیرت جیسا سن وغیرہ بھی مثالی ہیں گناہ کے مضبوط نہ ہونے کے سبب بیان کرتے ہیں۔

۹۹۔ گناہ کے مضبوط نہ ہونے کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں۔ بہت سی شرتیاں سمجھنا تو یعنی ناممکن ہونے کا خیال۔ پیرتیت، بھاوانا یعنی متفاد ہونے کا خیال۔

مہاو اکیوں سے ہو گناہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے مضبوط نہ ہونے کے بارے میں مندرجہ ذیل

تین ہیں۔ اول یہ کہ شریاں بہت سی ہیں۔ کوئی بہیم کا سر پستہ بتاتی ہے
جیسے چھاندو گئے ہیں۔ کوئی چست بتاتی ہے جیسے استریہ میں۔ کوئی آئندہ بتاتی
ہے جیسے شریہ میں۔ یہ تو بہیم کے سروپ کے متعلق شریہ کا جھبہ ہے۔ بہیم
کیا کہ جس کے پستہ کا جھبہ بھی شریوں میں بہت پایا جاتا ہے۔ مثلاً شریہ کے پستہ کا نہ
رہنا۔ پاپ کا نہ رہنا۔ جنم مرگ کا نہ رہنا۔ تمام کامناؤں کا حال ہونا۔ صرفہ آئندہ کا
حال ہونا وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح خلقت عالم میں شریہ کی اختلاف بہت ہے۔ کہیں
پر شریہ سے شریہ کی ہے۔ کہیں تین تھوں سے کہیں پانچ تھوں سے۔ ان اختلافات
سے عقل پریشان ہو جاتی ہے اور گیارہ مضبوط نہیں ہونے پاتا۔ دوسری وجہ یہ
ہے کہ مشاہدے میں کثرت آتی ہے اور جنم جانتے کثرت کا خیال دل میں گھر
کئے بیٹھا ہے۔ شریہ اس کثرت کو خاک کرتی ہے اور ایک ذراشتہ اصول پر ہی تعلیم
دیتی ہے۔ یہ خیال سمجھو یعنی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ یہ سمجھو اور ابھی جنم جانتے سے دل میں
جاگزیں ہے۔ تیسرے اہم بہیم کی جگہ جنم جانتے سے یہ پستہ بھی متنازع خیال ہر ایک
شخص کے دل میں ہے کہ میں کرتا بھوکتا جیو ہوں غرض یہ تینوں اسباب ایسے ہیں
کہ ہواؤ گئیوں سے جو گیارہ سمجھیں آیا ہے اسے مضبوط نہیں ہونے دیتے۔ ان کا علاج
بتا رہے ہیں۔

۱۔ شریہ اور کامناؤں کے اختلاف سے جیسے کرم طرح طرح کے ہوتے
ہیں۔ ایسے بہاؤں شک و شبہات نہیں کرنے چاہئیں۔ بلکہ شریوں
سے کام رکھنا چاہئے۔

۲۔ تمام ویرانت کا آغاز وسط اور انجام میں مطلب یہی ہے کہ جیو بہیم ہے۔ یہ
خیال مستحکم کرنا شریوں کہلاتا ہے۔

۳۔ بہیم سوتروں کے پستہ سمجھو اڑھیا سے میں یہی بات پایہ ثبوت کو

پہنچائی گئی ہے۔ اور دوسرے اوصیاء میں عقل کو تسکین دینے والی
 دلائل سے ممکن ہو نیک خیال مستحکم کیا گیا ہے۔

۱۰۳۔ بہت سے جنموں کے مضبوط اچھیاں سے جسم میں اتنا کا خیال بار
 بار عود کرتا ہے۔ اور اسی طرح جگت کے سچے ہونے کا خیال۔

۱۰۴۔ یہ پیریت بھانا یا خیال متضاد ہے۔ اور کیسوی طبع سے رفع ہوتا
 ہے جو گیان ہونے سے پیشتر بھی اُپاسنا سے بہم پہنچائی جاسکتی ہے۔

وید کی شاکھائیں بہت سی ہیں۔ ان میں گیہ بہت سے بتائے گئے ہیں۔ یہ گیہ
 بہت سی کامناؤں سے کئے جاتے ہیں۔ ان میں سچاری بہت سے ہوتے ہیں۔ ان کے
 کام مختلف ہوتے ہیں۔ غرض کرم کا دل کے حصے میں ہر پہلو سے بہت ہی مختلف
 نظر آتا ہے۔ گیان کا مذہبی ویدانت میں یہی حال نہیں سمجھنا چاہئے۔ یہاں
 آغاز و وسط اور انجام میں جہاں کو دہی ایک برہم کی تعلیم ہے اور جو بھی دہی برہم
 ہے۔ بار بار اُپنشہ پڑھنے اور اس خیال کو دل میں مستحکم کرنا شروع کرنا ہے۔ یہ بات
 کو اُپنشہ دل میں ایک برہم کی ہی تعلیم ہے برہم سوتروں کے پہلے باب میں پایہ
 ثبوت کو پہنچائی گئی ہے اور اس باب کا نام سمود کے اُتھیا ہے یا باب مطالقت
 ہے۔ اس سے تمام شک و شبہات دور ہوتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ مشرتیوں
 میں اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ ایک برہم کی تعلیم دیتی ہیں۔ سمبھانا کا خیال دوسرے
 اُتھیا کے پڑھنے اور منہ کرنے سے دور ہوتا ہے۔ اس میں دلائل عقلی اور
 کھنڈن منڈن سے بتایا گیا ہے کہ برہم مادہ ہی سچا مت ہے۔ باقی مت بیل کے سامنے
 نہیں ٹھہر سکتے۔ پیریت بھانا یا یہ متضاد خیال کہ میں برہم نہیں جسم خاکی ہوں اور
 جگت جھوٹا نہیں سچا ہے۔ جسم جہاں سے اچھیاں سے بار بار دل میں عود کیا کرتا ہے۔
 اُس کا علاج اُپاسنا ہے یعنی سب طرف سے خیال ہٹانا اور ایک شے پر لگانا۔ یہ گیان

ہونے سے پیشتر بھی کی جاسکتی ہے جیسے بہت لوگ اور لوگ ابھی بھی کیا کرتے ہیں اور بعد بھی۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ہد

۱۰۵۔ اسی لیے برہم شاستر یعنی ایشوری میں بھی اُپاسنا نہیں بنائی گئی ہیں تاکہ جنہوں نے پہلے نہیں کی ہیں وہ اب برہم بھیا سے من کر کیسے کر سکیں۔

۱۰۶۔ برہم کا ہی سوچنا۔ برہم کا ہی کہنا۔ برہم کا ہی ایک دوسرے کو سمجھانا۔ غرض ایک برہم کا ہی ہو رہا۔ برہم ابھی اس کہلاتا ہے ہد

۱۰۷۔ مستقل مزاج برہمن کو چاہئے کہ ایک برہم کو ہی جان کر سمجھے۔ بہت سے شاستر نہ پڑھے کیونکہ یہ تو محض بانی کا تھکانا ہے ہد

۱۰۸۔ جو اور طرف نہ جانے سمجھے ہیں مجھے اور میری اُپاسنا میں لے کر گئے جو مجھ میں ہی سدا لگ رہے ہیں ہے انکا حصول و حفظ میری طرف سے

۱۰۹۔ اس طرح شہرتی اور شہرتی ہمیشہ آتا میں من کا کیسے کرنا بتاتی ہیں کہ پشہنت بھاوانہ رفت ہو ہد

ایشوری میں اُپاسنا نہیں بہنت آتی ہیں۔ ان کی حالت غامی بھی ہے کہ اُپاسنا کا من مضطرب ابھی پڑھے اور کیسے ہو کر ایک طرف لگا رہے۔ پس جنہوں نے پہلے سے ہی اُپاسنا کر کے من کو کیسے رکھنے کی عادت بہم نہیں پہنچائی ہے۔ وہ اب برہم بھیا سے کر کے یہ حالت بہم پہنچائیں۔ برہم ابھی اس کی ماہیت یوگ و اسٹ میں یہ بنائی گئی ہے کہ آدمی برہم کو ہی سوچتا رہے۔ برہم کے متعلق ہی گفتگو کرے۔ دو چار آدمی ہوں۔ تو ایک آدمی برہم ہی سمجھائے۔ غرض ایک برہم کا ہو رہے۔ خیالات کو اور طرف نہ جانے شہرتی بھی اسی ایک برہم کے ابھی اس پر زور دیتی ہے اور بہت سی گتا میں پڑھنے سے آدمی کو منع کرتی ہے۔ چنانچہ شہرتی کا پورا شلوک نقل کرتے ہیں۔ شہرید بھگوت گیتا کے نویں ادھیائے کے یا میسویں شلوک میں (دیکھو نغمہ رحمانی مشہور) بھگوان

شرعی کرشن بھی اپنی اُپاسنا پر زور دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جو مجھ میں ہی لگے رہتو
ہیں۔ میری اُپاسنا دل سے کرتے ہیں اور اور طرف نہیں جاتے۔ ان کا حصول
یعنی رفع حاجات کے سامان بارہویہ بیسا وغیرہ بہم پہنچانا۔ اور حفظ یعنی اس کی
حفاظت کرنا کہ دنیا کے گتے اٹھانہ لیجاویں میرے ذمے ہے۔ یہ مشرقی سمرتیاں
بہتریت بھاونہ کے رفع کرنے اور کیسوی طبع بہم پہنچانے کے لئے خاص اُپاسنا یعنی
آتما میں من کا لگانا بتاتی ہیں۔ چونکہ اس بہتریت بھاونہ کا علاج بتا رہے ہیں اسلئے

اس کا سروپ کھول کر دکھاتے ہیں تاکہ علاج بہ آسانی اور بخوبی ہو سکے۔
۱۱۔ جو چیز جیسی ہے اسکی وہ ماہیت چھوڑ کر اور طرح کا خیال اسکی نسبت
کرنا بہتریت بھاونہ ہے۔ جیسے دوست کو دشمن سمجھنا۔

۱۱۱۔ اسطرح آتما جسم سے علیحدہ ہے اور جگت جھوٹا ہے۔ پس آتما کو
جسم اور جگت کو سچا ماننا بہتریت بھاونہ ہے۔

۱۱۲۔ حقیقت کا خیال دل میں بٹھانے سے یہ دور ہوتی ہے۔ اسلئے شبہ و روز
آتما کو جسم سے علیحدہ اور جگت کو جھوٹا سمجھنے کا ابھیاس کرنا چاہئے۔

بہتریت بھاونہ یعنی خیال متضاد کے بمعنی ہیں کہ چیز جیسی ہے ویسا ہی جوں کا توں
تو اسے جانا نہ جائے۔ اور طرح کا خیال ذہن میں جالیا جائے۔ جیسے زیریں کو کسی
شخص کا دوست صادق۔ مگر وہ یہ سمجھ لے کہ میرا دشمن ہے۔ بعینہ اسطرح آتما گیان
سروپ ہونے کی وجہ سے جسم خاک کی سے علیحدہ چیز ہے اور جگت اُس گیان کے
سمندر میں جھوٹے نقشہ خواب کی طرح نظر آ رہا ہے۔ مگر بہتریت بھاونہ سے
سمجھا کیا جا رہا ہے کہ جسم آتما ہے اور جگت سچا ہے۔ اس خیال متضاد کے دور کرنے
طریق یہ ہے کہ اول گورو اور شاستر سے یہ سبق لو کہ حقیقت کیا شے ہے۔ اور جب یہ
سمجھ میں بیٹھ جائے کہ میں گیان سروپ آتما ہوں اور جگت مجھ گیان کے سمندر میں

محض جھوٹا نقشہ جواب ہے۔ تو اپنے آپ کو جسم سے علیحدہ سمجھنے اور جگت کو خواب کی نظر سے دیکھنے کا شنبہ و روزہ اٹھیا س کیا کرو۔ اس طرح بہتریت بھاونہ جاتی رہیگی۔ اس پر سوال اٹھا کہ جواب دیتے ہیں ۛ

۱۱۱۔ جسم میں اتنا کا خیال اور جگت کے متھبھا ہونے کا خیال کیا منتر وک

جپ اور مورتی کے دھیان کی طرح نیم سے کرنا چاہئے یا اور طرح ۛ

۱۱۲۔ جواب یہ ہے کہ نیم سے نہیں اور طرح ہی کرنا چاہئے۔ کیونکہ اسکا پھل مکتی

کی طرح نہیں مل جاتا ہے۔ بھلا بھوکا آدمی بھی کبھی جپ کی طرح

نیم سے کھانا کھایا کرتا ہے ۛ

۱۱۵۔ کھاتا ہے یا نہیں کھاتا۔ یا جس طرح چاہے کھانا ہے۔ غرض جس طرح

ہو بھوک کے رفع کرنے کی تجاویز عمل میں لانا ہے ۛ

۱۱۶۔ جپ کی بدھی یہ ہے کہ آدمی نیم سے کرے۔ نہ کرنے میں دوش لازم

آتا ہے۔ اور طرح کرنے یعنی حروف علت و صحیح کے صحیح تلفظ ادا نہ کرنے

سے خرابی رونما ہوتی ہے ۛ

۱۱۷۔ بھوک کی تکلیف کی طرح بہتریت بھاونہ کی تکلیف بھی چونکہ انو بھو میں آتی

ہے۔ اس لئے جس طرح ہو سکے اُسے رفع کرو۔ یہاں نیم کا کچھ کام نہیں ہے ۛ

معترض ہو چھتا ہے کہ اتنا کے جسم سے علیحدہ ہونے اور جگت کے متھبھا ہونے سے خیال

اٹھیا س آیا آدمی چاہے جس طرح کرے یا منتر مثلاً کائیتری وغیرہ کے جپ یا دھیان وغیرہ کی

مورت کے دھیان کی طرح نیم سے کیا کرے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھو کر صبح شام آسن پر بیٹھ

مشرق کی طرف منہ کرے وغیرہ وغیرہ۔ اچاریہ کہتے ہیں کہ یہاں کسی نیم کی ضرورت

نہیں ہے۔ کیا وجہ کہ منتر وغیرہ کے جاپ کا پھل مرکلتا ہے۔ اس واسطے نیوٹی

پابندی بدھی کے مطابق لازمی ہے۔ ورنہ پھل نہیں ملے گا۔ ہم جو بہیم اٹھیا س

رہے ہیں اسکا بھل مرنے کے بعد نہیں ملتا۔ بلکہ جیسے جی ہی موکش سطح یہاں لٹاتا ہے۔ مثال سے یوں سمجھ لو کہ آدمی کو بھوک لگ رہی ہے اور وہ اُسے رفع کرنا چاہتا ہے۔ بھلا کھا کر کھا کر بھوک کے رفع کرنے میں نینوں کی کیا ضرورت ہے۔ کھانا تیار ہی کھائے۔ نہایت تیز رفتور اس طرح وغیرہ سے جی بھلائے۔ جب تیار ہو جائے تو وقت کھائے۔ چہ کے میں بیٹھ کر کھائے یا پلنگ پر بیٹھ کر یا بازار میں چلتے پھرتے۔ فرض جب طرح چاہے کھائے۔ اسکے برعکس منتر کا جب نینوں کا پابند ہے کہ روز وقت مقررہ پر کرو۔ نہ کرو گے تو نقص عاید حال ہوگا۔ تلفظ حروف غلط ہو تو آٹھا بھیل ہوگا۔ یہاں یہ تو حال نہیں ہے۔ میریت بھافنا سے جو نگہبہ ہوتی ہے۔ وہ بھوک کی اذیت کی طرح صاف محسوس ہوتی ہے۔ پس جیسے بھوک کو چاہے جھٹکے رفع کرتے ہو اسے بھی کرو نہ نیم کا کیا کام۔ منتر میں سے دھیان پر آتے ہیں ۛ

۱۱۸۔ اس کی توجہ نہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ یہ ہم کا ہی جنسن کرنا اور فکر کرنا چاہیے۔ اس طرح ایک بہرہ ہم کا ہی ہو رہے ہیں میں بھی صورت کے دھیان کی طرح غیر کی قید نہیں ہے ۛ

۱۱۹۔ صورت کے دھیان کے یہ معنی ہیں کہ ایک ہی خاص صورت نظر کے سامنے رہے۔ کوئی اور صورت سامنے نہ آئے۔ یہ نہایت ہی مشکل ہے۔ کیونکہ منہ چینل چیز ہے ۛ

۱۲۰۔ چینل ہے من کرشن اور طوفانی شہزادی و مضبوطی ہے یاں لائنی من کا مشکل ہو روکن ابل اس طرح جسطح کہ کٹھنی میں ہوائے آنی ۛ

۱۲۱۔ سمندر کو پی جانے۔ پالیکہ کو کھا ڈ لینے۔ اور آگ کے کھانے سے بھی کہیں زیادہ مشکل من کا روکنا ہے ۛ

۱۲۲۔ برہم کے ذکر وغیرہ کرنے میں تو اس طرح کی کوئی قید نہیں جیسے قیدی کا

بدن زنجیر سے بندھا ہوا ہو۔ بلکہ لا انتہا کہا یوں وغیرہ سے بڑھ ہی کوہی
مزا آتا ہے جیسے ناطک کے ناچنے گانے میں بے

برہم اتھیا س کا طریقہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے۔ یعنی برہم کا ذکر و فکر وغیرہ۔ برہم کا
دھیان میں صورت کے دھیان کی طرح قید نہیں ہے۔ کیونکہ صورت کا دھیان
پہلے ایک اس وقت ہوا کرتا ہے جب اس طرح کیا جائے کہ بس یہی نظر کے
سامنے رہے۔ کوئی اور صورت نہ آنے پائے۔ مگر مصیبت یہ ہے کہ من نہایت
ہی شہزور اور جھیل چیز ہے۔ چنانچہ اس کے ثبوت میں شریدر بھگوت گیتا اور
یوگ سسٹ کے دوشلوک سر آدیتے ہیں۔ برہم کے فکر یا دھیان میں پانچ
زنجیر قیدی کی طرح کوئی قید نہیں۔ بلکہ ذکر بھی ہوتا جاتا ہے۔ کہانیاں بھی آتی
جاتی ہیں۔ لطائف و ظرافت بھی ہوتے رہتے ہیں۔ غرض من کو وہ مزا آتا
ہے کہ ناچنے گانے میں بھی کیا آئیگا بے

فقیر جہا اپنے بچے سے کہتا ہے کہ حقیقت میں سادھو سنگ کی کہانیاں
اور لطائف و ظرافت جو لطف رکھتے ہیں۔ وہ لینے سے ہی متعلق ہے۔ پانچ
میں نہیں آسکتے۔ جس شہزور یا جھیل میں مڑے ہوئے ہیں بس کچھ نہ بول چکے۔
یہ تو مایہ سادھو سنگ تھا گیان کی کہانیوں میں صرف روکی سیکی فلسفے کی کہانیوں ہی
نہیں ہو کر تھیں۔ دلچسپ اور بامذاق کہانیوں کی صورت میں بھی گیان ہوتا
رہتا ہے۔ اور اس کی مثالیں خود میری پہل درویش و روحانی کہانیاں۔ گیان گیتا
یوگ و سسٹ اور رادھین وغیرہ ہیں۔ خیر یہ جملہ مغز فہ تھا۔ آجاریہ کہتے ہیں کہ
کہ جس طرح یہ ذکر کچھ ہے۔ اسی طرح اس میں یہ بھی عجیب نہیں ہے کہ برہم دھیان
کو برطرف کرتا ہے بے

۱۲۳۔ دھیان بس اتنا رہنا چاہیے کہ آتش گیان سرور ہے۔ اور بھگت

۱۲۴۔ چھوٹا ہے۔ پس گہرائیوں وغیرہ سے دھیان میں خلل نہیں آئے پاتانہ
کھیتی بیو مارا اور نوکری کرنے مشغول شاعری میں چھپنے اور منطق وغیرہ
پڑھنے میں مصروفیت سے من کو بے شک اضطراب ہوتا ہے۔ کیونکہ
ان صورتوں میں برہم کا یاد رکھنا مشکل ہے۔

۱۲۵۔ نہ کھانے وغیرہ میں توجہ بچا رہا جاری رکھتے ہوئے بھی آدمی مصروف رہ
سکتا ہے۔ اور زیادہ اضطراب نہ ہونے سے جلد تہ تیغ برہم کی پھر
یاد آ جاتی ہے۔

۱۲۶۔ پھر یہ بھی یاد رکھو کہ برہم کو بھولنے سے حج نہیں ہے۔ حج پیریت
بھادنا سے ہے۔ مگر یہاں اس پیریت بھادنا کا وقت نہیں ملتا
کیونکہ فوراً ہی پھر یاد آ جاتی ہے۔

۱۲۷۔ ہاں اوپر شغل میں آدمی کچھ تو یہی بات نہیں کہ بھولنے کا صرف
وقت ہی نہیں ملتا بلکہ اس شغل کی مصروفیت میں برہم بچا رہا
ہوتا رہتا ہے۔

برہم کے ذکر و فکر اور وہاں میں بس کرنا اتنا ہوتا ہے کہ دو خیال رکھو۔ ایک کہ
برہم روپ نہیں آتا جسم خاکی نہیں ہوتا اور وہ ساری کہ عکسہ چھوٹا ہے پس گہرائیوں
وغیرہ ہوتی ہیں۔ ان میں حج ہی کیا ہے۔ اگر کہو کہ اس طرح تو کھیتی بیو مارا اور نوکری
میں مشغول شاعری کرتے ہیں۔ اور یہاں سے تشیشک یا اوریتوں کی کتابیں پڑھنے
میں بھی کیا حج ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ تمہارا خیال غلط ہے۔ کیونکہ ان میں مصروفیت
اتنی ہوتی ہے کہ برہم یاد نہیں رہتا۔ اور من مضطرب رہنے لگتا ہے۔ اس پر
اگر کہو کہ یوں تو کھانا بھی چھوڑ دینا چاہئے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کھانے میں
برہم بچا رہا جاری رہ سکتا ہے۔ یاد م کے دم کو بھولے بھی تو اٹھ کر فوراً ہی

خیال پھر آجاتا ہے۔ پس دم کے دم پر ہم کہہ چھوٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حرج
پیریت بھاونامیں ہے کہ میں برہم نہیں۔ جو ہوں یا جسم خاکی ہوں۔ کھانے میں
بھلا اتنا وقت کہاں گزرے پاتا ہے کہ یہ ہم بچاؤ کو چھوڑ کر آدمی پیریت بھاونام
میں پھنسے۔ ہاں اور شغل نہیں دیرانی پھنس گیا۔ سترائینا سے ویشیشک۔ یا ناسنک
شاستروں کے پڑھتے ہیں۔ یا بیچ بیو پار وغیرہ میں۔ تو بے شک برہم بچاؤ کو وقت
نہیں ملے گا۔ اور برہم بچاؤ چھوٹ جائیگا۔ اسی کو سترو کے کر مضبوط کرتے ہیں۔
۱۲۸۔ اسی لئے شہرتی ہے کہ اسی ایک کو جانو۔ اور اور باتیں چھوڑو۔ کیونکہ
اور باتوں میں تو صرف باقی کا کھانا ہی ہے۔

۱۲۹۔ کھانا وغیرہ چھوڑ دینے سے آدمی جب نہیں جینا۔ تو اور شہرتوں کا
پڑھنا چھوڑ کر کبھی نہیں جی سکتے۔ جو اس طرح ہٹا کئے جاتے ہو۔
اور شہرتوں سے روکنے کے لئے ہی شہرتی ہے کہ اسی ایک برہم کو جانو۔ اور اور
سب باتوں کو چھوڑو۔ اور باتوں میں ہی خبر کتابوں کا پڑھنا شامل ہے۔ جس سے
صرف باقی کا کھانا ہی ظہور میں آتا ہے۔ اور کچھ نہیں۔ جو شخص یہ طلب۔ یا اس قسم
کی کتابیں پڑھنے رہا کرتے ہیں۔ وہ گلیان سکے۔ بام بلند پر نہیں چڑھ سکا کرتے رہتے
میں ہی بھٹکتے رہا کرتے ہیں۔ پس کتابیں پڑھو تو وہ پڑھو جن سے تمہارا گلیان
مضبوط و مستحکم ہو۔ نہ کہ کٹی پیریت بھاونام پیدا ہو۔ اسی لئے خدا تعالیٰ کہتے ہیں کہ جب
تم یہ اسے ہو کہ کھانا نہ کھائے تو آدمی زندہ نہیں رہ سکیگا۔ پھر ہم پوچھتے ہیں
اور مقبول کتابیں نہ پڑھتے تو وہ زندہ کیوں نہیں رہ سکیگا۔ پس ان کتابوں کو
چھوڑو اور ہٹ کر کئے جاؤ۔ صرف ان کتابوں سے کام رکھو جو حقیقت میں تمہاری
کتابوں سے شوق ہے تو بے شک پڑھو۔ مگر ایسی کتابیں جو تمہیں کسی درجے پر نہیں
نہ کہ گمراہ کر کے راستے ہی میں بھٹکائیں۔

چھٹی فصل پرار بڑھ اور بھوک

ادھر تیار کیا کہ اور سب باتوں کو چھوڑو اور ایک ہی کام سے کام لکھو۔ اس پر عرض ہوتا ہے کہ گیانی بھی تو مختلف مشغلوں میں مشغول و مصروف دیکھے جاتے ہیں۔ انکو نیز بڑھ بھاؤ نکیوں نہیں ہو جاتی۔ اسی سوال کو اٹھا کر آچار یہ پرار بڑھ اور بھوک کا مضمران لیتے ہیں۔

۱۳۱۔ اگر کہو کہ پھر جنک وغیرہ راج کیونکر کرتے رہے۔ تو جواب ہے کہ گیان کی مضبوطی سے۔ تمہارا بھی گیان ایسا ہی مضبوط ہو کر۔ چھوڑو جو کچھ پڑھو یا

کھیتی وغیرہ کرو۔

۱۳۲۔ یہ لوگ جگت کے مقہوب ہونے کی مضبوط داسنا سے اور پرار بڑھ کے ختم ہونے کی خواہش سے اپنے اپنے کمروں کے مطابق بے وقت و تکلیف کام کرتے رہے ہیں۔

۱۳۳۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ پھر تو آدمی بڑے کام بھی کرے تو کیا حرج ہے۔ یا ہم کہتے ہیں کہ اپنے کمروں کے مطابق کرے بھی تو بھلا ان کمروں کو کون روک سکتا ہے۔

جنک وغیرہ راج کرتے تھے اور انہیں راج کالج میں بڑی بھاری مصروفیت تھی۔ سوال یہ ہے کہ انہیں پیریت بھاؤ نکیوں نہیں ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا گیان نہایت مضبوط تھا۔ باوجود مصروفیت بھی اس طرح قائم رہتا تھا۔ اگر تمہارا گیان بھی ایسا ہی مضبوط ہے تو پھر چاہے جو کچھ پڑھو یا چاہے جو کچھ کرنا کام کرنے لگو۔ مگر پہلے اپنی حالت اچھی طرح دیکھ لو کہ ان مشغلوں سے تمہارے گیان میں تو فرق نہیں آئیگا۔ جنک وغیرہ کی یہ سنا

بڑی مضبوط تھی کہ جگت متعینا ہے۔ اور وہ جو راج کرتے تھے وہ اُنکے پراربدھ کو بھوگ بھوگ تھا۔ اس پراربدھ کے ختم ہونے کی خواہش سے وہ بھوگ بھوگ گئے تھے کہ جہاں ختم ہوئی اور ہم بد یہہ مکتی کو پہنچے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یوں تو آدمی بڑے کام بھی کرنے لگے تو کیا صحیح ہے۔ اچھا یہ کہتے ہیں کہ پراربدھ کے بس سے نادانستہ مبرے کام ہو جائیں تو بے شک نہیں کوئی نہیں روک سکتا۔ پل والہ نہ نہ کرو۔ کیونکہ یہ اپنے حق میں کانٹے بونے ہیں۔ گیانی اور اگیانی کا یہی فرق بھی ہے۔ دوسرا اور فرق دکھاتے ہیں :-

۱۳۔ گیانی اور اگیانی دونوں ہی پراربدھ کم کے بھوگ میں یکساں ہیں فرق یہ ہے کہ مستقل مزاجی سے گیانی تو گھبراتا نہیں۔ اور اگیانی گھبراتا ہے۔

۱۴۔ راستہ چلتے ہوئے دونوں آدمی یکساں ہی تھکتے ہیں۔ مگر منزل کا جاننے والا قدم اٹھا کر جلد تر یا پہنچتا ہے۔ اور ناواقف بہت بار کمر بیٹھ رہتا ہے۔

۱۵۔ جسے اُنکا کچھ بھی طرح پہچان نہ ہے۔ اور اُنکی بہتریت سمجھنا جاتی رہتی ہے وہ کیا چاہتا تھا اور کس کے لئے چاہتا تھا ہوا جسم کو نگہداشت میں ملائے :-

یہ پراربدھ کروں کا بھوگ گیانی اور اگیانی دونوں ہی کو یکساں بھوگن پڑتا ہے۔ مثلاً بیماری نفسی مصیبت وغیرہ۔ یا خوشی دولت مند ہی وغیرہ۔ مگر فرق یہ ہے کہ گیانی سمجھتا ہے کہ یہ پراربدھ کا بھوگ ہے۔ بھوگنے سے ہی ختم ہوگا۔ اس لئے مستقل مزاجی سے گھبراتا نہیں۔ اگیانی گھبراتا ہے اور اس لئے دکھ اٹھاتا ہے۔ اسی کی سافر کی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ جس شخص نے یہ جان لیا کہ میں گیان سروپ آتا ہوں اور مجھ گیان کے سمندر میں جگت کا نظارہ خواب

کی طرح جھوٹا ہے۔ وہ کس چیز کی چاہ کرتا ہوگا اور کس کے لئے کرتا ہوگا اپنے جسم کو مضمون
فراوانکار میں جلا بیگا کیونکہ اس کی نظر میں ہر شے میٹھ ہے اور میٹھ چیز کی چاہ بھلا کون
کرتا ہے۔ اسی کو کھوٹتے ہیں۔

۱۳۷۔ جگت کو متھیا بھگ لیا تو خواہش کی ہوئی چیز میں اور خواہش کی ہوئی
دونوں ہی جھوٹے ٹھہرتے ہیں۔ یہ نہ رہے تو بے تیل کے چراغ کی طرح
تمام جلا پاؤں جو دہنیں رہتا ہے۔

۱۳۸۔ خیالی منوراج میں ہر چیز کو یہ جان کر کہ اندر حال ہر کون کس چیز کی خواہش
کرتا ہے۔ بلکہ ہنستا ہوگا سب چیزوں کو چھوڑنا ہی چاہتا ہے۔

۱۳۹۔ صرف بادی النظر میں دلخوش کُن بھوگوں میں بچا کر کرنے والا آدمی
پھنستا نہیں۔ بلکہ نقص کی نظر سے دیکھ کر انہیں چھوڑنا ہی چاہا کرتا ہے۔

بچا ریشل آدمی نے جب یہ اچھی طرح جان لیا کہ جگت جھوٹا ہے تو اس جھوٹے جگت
میں ہی تمام خواہش کی ہوئی چیز میں بھی شامل ہیں اور خود خواہش کرنے والا امن

بھی۔ یہ دونوں ہی جھوٹے ہو کر اس طرح نہیں رہا کرتے جس طرح چراغ میں تیل

ہو چکے تو پھر وہ روشن نہیں رہا کرتا۔ دیکھو تم نے اپنے خیال میں منوراج رہا یعنی

شیخ جی کے سے مضبوط بنا رہے۔ ان میں ظاہر ہے کہ ہر شے جھوٹی ہے۔ پھر تم

خواہش کرو گے تو کسلی۔ اٹھتے ہوئے خود ہی سب چیزوں کو چھوڑ دو گے۔

اسی طرح دنیا کے بھوگوں کا حال ہے کہ صرف نظر اول میں ہی دل خوش کُن ہیں۔

انجام ہمیشہ ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر بھوگ ناپائیدار ہے۔ پھینکے تو انجام میں تکلیف اٹھاؤ گے۔

کیونکہ وہ رہے گا نہیں۔ پس یہی ناپائیداری کا نقص ہر بھوگ میں دیکھ دیکھ کر

سب سے کنارہ کرنا چاہئے۔ انہیں بھوگوں کو نمونتا دکھانے کے لئے لوگ سب

کے ہر اک پر کرن سے کچھ شلوک نقل کرتے ہیں۔ اگر اس مضمون کو زیادہ مفصل دیکھنا

چاہتے ہو تو دیکھو میرا لیگ ورسٹ سار جو سار دھوپیں نکل چکا ہے اور کتاب کی صورت میں اب کر دیا گیا ہے۔

۱۳۹ - دولت کے کانے میں دُکھ ہے - حفاظت کرنے میں دُکھ ہے - خرچ میں دُکھ ہے - ناش میں دُکھ ہے - غرض ہر طرح دُکھ دینے والی دولت لغت کے ہی قابل ہے۔

۱۴۰ - عورتیں گوشت کی گڑیا ہیں - ان کا بدن کا بخر گل کی طرح حرکت کرتا ہے - سنوں اور ہڈیوں کی گرہیں بندھی ہوئی ہیں - ان میں حسن کیا خاک ہے۔

۱۴۱ - اس قسم کی کتابوں میں بھوگوں کے نقص مفصل بیان ہوئے ہیں - شب و روز ان کا بچار کرنے سے بھلا بھوگوں میں کیوں بھفتا رہتا ہے - بھوک سے اذیت پاتا ہوا کسی نے زیرُسطح نہیں کھایا کرتا - سطح پیٹ بھرا سمجھدار آدمی لذیذ کھانے نہیں کھاتا - بلکہ انہیں چھوڑ دینے ہی کی خواہش کیا کرتا ہے۔

بھوک کی چیزوں میں دولت اور عورتیں سب سے بڑھ کر شمار ہوتی ہیں - چنانچہ دوشلوکیوں میں انہیں کے نقص ذکر کھائے ہیں جو صاف ہیں - تشریح کی ضرورت نہیں - اس قسم کی کتابیں آدمی بچارتا ہے تو وہ بھوگوں میں نہیں بھینٹا کیونکہ ان میں دُکھ ہی دُکھ ہے - مثلاً آدمی کیسا ہی بھوکا کیوں نہ ہو - زیرُسطح کھانا کبھی نہیں کھاتا - سطح پیٹ بھرا سمجھدار آدمی اچھے سے اچھے لذیذ کھانے پر بھی ہاتھ نہیں ڈالتا - کیا وجہ کہ جانتا ہے کہ یہ مجھے تکلیف دیگا - گیانی کے لئے بھوگوں کا بعینہ یہی حال ہے کہ وہ دانستہ بھوگوں میں نہیں بھینٹتا - اب ناچاری کی حالت تھے میں۔

۱۲۴ - پرار بدھ کے زبردست چور نہ تھے اگر بھوگ کی خواہش ہو بھی ۔

تو بھی گیانی بیکاری آدمی کی طرح ڈکھ پاتا ہوتا ہی نہیں بھوگ کرتا ہے ۔

۱۲۵ - کتنے دانشور و عا دالے گیانی بھوگتے ہوئے بھی یہ ڈکھ محسوس کیا

کرتے ہیں کہ ہمارے اس تک بھاری پرار بدھ ختم نہیں ہوئی ۔

۱۲۶ - یہ ڈکھ سنسار کا جذا پانہ بھٹنا چاہئے بلکہ بیراگ ہے ۔ کیونکہ سنسار

جلا پے کا باعث بھرم یا بھم ہوتا ہے ۔

۱۲۷ - تمیز کرتا ہوا جو شخص ڈکھ اٹھاتا ہے وہ تھوڑے سے بھوگ ۔

ہی سیر ہو جایا کرتا ہے ۔ ورنہ بے حد بھوگ ملیں تو بھی سیری نا ملے گی ۔

اگر گیانی کے پرار بدھ کم ایسے زبردست ہیں کہ اُسے بھوگوں کی خواہش ہوتی ہے ۔

تو وہ بھوگ بھوگتا ہے مگر ڈکھ پاتا ہوتا ۔ مثلاً فرض کر دو کہ گلیاٹر اسپہ اور آدمی قلیل

ایسا گیانی ضرور تکلیف محسوس کرے گا اور اُسے یہ خیال آئے گا کہ ہمارے میری پرار بدھ

کب ختم ہوگی ۔ مگر اس ڈکھ کو معمولی سنساری آدمیوں کا تفکرات میں جلتا ہے

چاہئے ۔ کیونکہ وہ جگت کو سچا مان کر اپنے جسم اور من کو نگر و نکار میں جلا تے ہیں اور

سوت تکلیف اٹھاتے ہیں ۔ گیانی کا ڈکھ بیراگ کا نتیجہ ہے ۔ سنسار کو سچا سمجھنے کا نہیں

کیونکہ اُسے اتم اتما تم کی تمیز ہے ۔ جانتا ہے کہ ڈکھ نقشہ خواب کی طرح محدود ہے اور

اسکا دیکھنے والا میں گیانی سربا آتا ساکتی ہوتی ۔ جیسے اسکی کچھ لشت نہیں ہے ۔

اس خیال کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تھوڑے سے بھوگ سے وہ سیر ہو جاتا ہے ۔ مثلاً

مفلس گیانی کو دو چار روپے بھی مل جائیں تو وہ فراغت کرتا ہے ۔ اگر گیانی بیکار

حال نہیں ۔ اُسے بے حد بھوگ بھی ملیں تو بھی اوروں کی چاہ کرتا ہے ۔ اگر سبط

سیر ہو کر ڈکھ ہی ڈکھ اٹھاتا رہتا ہے ۔ یہی فرق واضح کرتے ہیں ۔

۱۲۸ - کامی آدمیوں کی کامنائیں بھوگ سے اسبط شافعی نہیں ہوتی

جسطرح گھی ڈالنے سے آگ لگتی اور بھڑک اُٹتی ہے۔

۱۴۸۔ جان کر بھوک بھوگے جانیں تو وہ اس طرح شانتی کے باعث ہو اُکرتے

ہیں جس طرح جانا پھانچا ناچوڑی نہیں کیا کرتا بلکہ دوستی کیا کرتا ہے۔

۱۴۹۔ اس میں منضبط ہونے کا تصور اس کا بھی بھوگ ہو۔ اور اس میں کچھ ایسا وہی

بھی نہ ہو تو بھی تکلیف سائقہ کے لحاظ سے آدمی بہت انا کرتا ہے۔

۱۵۰۔ مثلاً بند سے چھوٹا ہوا رازہ ایک کانوں سے سیر ہو جاتا ہے۔ اس کے

برعکس دشمن نے نہ جسکا ملک دیا ہے نہ خود اسے قید کیا ہے۔ وہ

بڑے طرح کو بھی شرا نہیں مانتا۔

جسطرح آگ میں گھی ڈالیں تو وہ اور بھڑکتی ہے۔ اس طرح کامیاب ہو سکا آدمی کو جتنے

بھوگ ملتے جانیں اتنی ہی اس کی ہوس اور بڑھاتی ہے۔ مثلاً روپیہ ۲ لاکھ یا ۲۰ لاکھ

چاہتا ہے۔ مکان مل گیا تو نوکر چاکر۔ وہ مل گئے تو گھنٹی گھوڑے۔ خورج ہو اس کی

انتہا نہیں ہے۔ یہ تو لگائی کا حال تھا۔ لگائی چونکہ تیز سے کام لیتا ہے اس لئے اسے

تھوڑے سے بھوگ پہی ذراعت ہو جاتی ہے۔ یہ تیز بڑی چیز ہے۔ دیکھو جو

چوری کرتا ہے۔ مگر جو اسے جانتے ہیں کہ چور ہے۔ اس کے عزیز اور دوست

ان کی چیزیں تو نہیں چراتا۔ ان سے تو دوستی ہی کرتا ہے۔ اس طرح ریشیوں اور

بھوگوں کو جان لو کہ یہ جو شے ہیں تو تمہیں تکلیف نہ دیں گے۔ بلکہ تھوڑے سے

بھی ملیں گے تو بھی باعث صبر و شکر و خوشی ہونگے۔ مثلاً کوئی شخص مفلسی کی مصیبت

میں مبتلا رہا ہے۔ اسے تھوڑا سا روپیہ بھی بہت ہوتا ہے۔ منضبط من یعنی ایسا

من جیسے اپنا اختیار ہے۔ تھوڑے سے پر اس طرح خوش ہو جاتا ہے۔ جسطرح کوئی راجہ

دشمن کی قید میں ہو اور اسے آزاد کر کے ایک کانوں دیدیا جائے تو وہ اسے

ہی بہت مانا کرتا ہے۔ ہاں دشمن نے ملک نہ دیا ہو اور راجہ خود قید میں نہ

جسنا ہو تو بڑا بھڑا سی راج بھی اس کے لئے بڑی چیز ثابت نہیں ہوتا۔ خوش گیانی
بھوگوں کو پر ارد بدھ کے آدھین سمجھ کر ان سے ذق نہیں ہوا کرتا۔ اسی پر ارد بدھ
کی تین قسمیں دکھانے کے لئے مضمون کی پر داز اعتراض سے اٹھاتے ہیں۔
۱۵۱۔ اگر کہو کہ بھوگوں نقص کی نظر کرنے سے جب تمیز یا گیانی ہو گیا تو پھر پر ارد
کرم بھوگوں کی خواہش کیونکر پیدا کر سکیں گے۔

۱۵۲۔ تو جواب ہے کہ یہ کوئی نقص کی بات نہیں ہے کیونکہ پر ارد بدھ طرح طرح
کی ہوتی ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ با خواہش۔ بے خواہش۔ اور
با خواہش غیر۔

معترض کہتا ہے کہ آدمی کو جب یہ تمیز یا گیانی ہو گیا کہ بے نقشبہ سے خواہی طرح
جھوٹے اور ناپائیدار ہیں۔ تو پھر کھلا پر ارد بدھ کرم ایسے گیانی کے من میں بھوگ کی
خواہش کیونکر پیدا کر سکتے ہیں۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔
وجہ یہ ہے پر ارد بدھ کرم تین طرح کے ہوتے ہیں۔ اول وہ جو اپنی خواہش سے
ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اپنی خواہش سے نہیں ہوتے۔ تیسرے وہ جو اور کی
خواہش سے گیانی کو بھوگ بھگواتے ہیں۔ چنانچہ قسم اول کی توضیح کرتے ہیں۔

۱۵۳۔ بد پرہیز۔ چور۔ اور راج محل کے زنا کار اپنے نقصان کو جانتے ہوئے
بھی پر ارد بدھ کرموں کے بس سے افعال بد کرتے ہی ہیں۔

۱۵۴۔ انہیں ایشور بھی ان کے کاموں سے نہیں ہٹا سکتا۔ کیونکہ
بھگوان کرشن گیتا میں ارجن سے خود کہتے ہیں۔

۱۵۵۔ جیسی جیسی ملی ہے فطرت جس کو ویسا ہی عمل کرتا ہے گو گیانی ہو
سب راج فطرت ہی جہاں تلچے کیا ہو سکتا ہے ضبط سے ای خوشو

۱۵۶۔ ضرور بالضرور ہونہار کاموں کا بھی اگر علاج ہو سکتا تو راجہ نل ہریش

اور پھر چند جی کو دکھ نہ ہوتا ہے

۱۵۷۔ اس بات سے ایشور کی ایشہ تائیں کچھ فرق نہیں آتا۔ کیونکہ کام

ضرور بالضرور موہا بھی ایشور ہی کی طرف سے ہے۔

خوابش پیدا کرنے والے پر اردو کرم مندرجہ ذیل تین مثالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی ہیز ہار جاتا ہے کہ فلاں شے کھا ونگا تو بیماری بڑھ گئی مگر کسی کے دبانے

نہیں بلکہ اپنی خوابش سے وہی چیز کھاتا ہے اور تکلیف اٹھاتا ہے۔ (۲)۔

جانتا ہے کہ پکڑا جاؤں گا اور ضرور پاؤں گا مگر بہ اینہم چوری کرتا ہے۔ (۳)۔

کے محل میں اگر کسی شخص کی کسی صورت سے آشنائی ہو گئی ہے۔ تو ایسے آدمی کو

ہے کہ جہاں راز طشت انعام پڑا اور وہیں مارا گیا۔ مگر پھر بھی اپنی حرکت سے باز نہیں

آتا۔ دیکھو ان تینوں کو کوئی مجبور نہیں کرتا مگر اپنی خوابش سے ایسے کام کر رہے ہیں

جو یا عشرت یا کت ہیں۔ یہاں پر اردو ہر ہی دانی پڑتی ہے۔ جیسے ایشور بھی نہیں

پتا سکتا۔ چنانچہ ایشور ہاراج کا قول گیتا سے نقل کرتے ہیں کہ جیسے جسکی قدرت یا سہ

ہے۔ ہا و صفا جاننے کے بھی ویسا ہی وہ کیا کرتا ہے۔ لوگ اپنی پر کرتی یا سہادی

طرف اس طرح بائیں ہوتے ہیں کہ وہ کے نہیں کر سکتے۔ اسی کی تو حسیع مثال سے

ہیں کہ موہنا کہ ہو کہ ہتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یڑ سے یڑ سے راجہ ہاراجہ مثلاً راجا

راجہ بیدھشٹر۔ اور مہاراجہ رام چندر جی کو دکھ نہ ہوتا۔ بہ سب بن باس میں رہے

اور انہیں نہ سخت آکالیف اٹھانی ہیں۔ یہ جو کہا کہ ہونہار کو ایشور بھی نہیں ڈال سکتا

اس سے ایشور کی قدرت کا مد میں کچھ فرق نہیں آتا۔ کیونکہ ہونہار بھی تو ایشور ہی

کی طرف سے ہے۔ پر اردو ہر جی پہلی قسم بتا کہ اب دوسری لیتے ہیں۔

۱۵۸۔ دوسری قسم کے پر اردو کرم ایسے ہوتے ہیں کہ آدمی کی اپنی خوابش کا

ان میں دخل نہیں۔ جیسے گیتا میں ارہن کے سوال اور جھگوانی کر شہ کے

جواب سے ظاہر ہے :

- ۱۵۹۔ کرتا تحریک کون ہے انسان کو
گو یا کہ کرتا ہے پکڑ کر کوئی
- ۱۶۰۔ خواہش ہے اسکا نام غصہ ہے یہی
پاپی بھی پڑا ہے اور بڑ پیٹ بھی
- ۱۶۱۔ فطرت سے مقرر ہوا جو کام تیرا
پندار سے گرنے چاہے اسکا کرنا
- مصرف جو اس طرح وہ عجیبائیں
گدیاہ نہیں گناہ تم پھر بھی کرو
- پیدائش جسکی ہے رجوگن سے ہوتی
دشمن ہے ایک یہ۔ نہیں اور کوئی
- تو اس سے بندھا ہوا ہے رجن اسجا
جھوڑا خود بخود وہ کرنا ہو گا
- یہی قسم کے پیرا بندہ کرم ایسے تھے کہ آدمی خود اپنی خواہش سے کرتا تھا۔ دوسری قسم
ایسے ہوتے ہیں کہ اپنی تو خواہش نہیں۔ مگر ہو کر رہتے ہیں۔ چنانچہ اسکی توضیح گیتا کے
شلوکوں سے کرتے ہیں۔ تبسیرے اڑھیاے میں رجن بھگوان سے پوچھتا ہے
کہ آدمی کو کون تحریک دیکر پاپ کرتا ہے۔ گویا وہ خود تو چاہتا نہیں ہے اور
کوئی زبردستی سے پکڑ کر لے لے لے۔ بھگوان جواب دیتے ہیں کہ یہ کام یعنی ہوس ہے۔
جسے سنکا رجنم جنانتر سے دل میں گھر کئے بیٹھے ہیں۔ اور زبردستی آدمی سے
پاپ کراتے ہیں۔ یہی کام پورا نہیں ہوتا تو غصے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ غرض
بڑا بڑ پیٹ یعنی بڑا کھانے والا ہے کیونکہ کانا بھلا کس شے کی نہیں ہو سکتی۔ بڑا
پاپی اس لئے ہے کہ ہر قسم کے پاپ یہی کرتا ہے۔ سخت دشمن اس لئے ہے کہ آدمی
کو سخت نقصان پہنچاتا ہے۔ یہ دو شلوک تبسیرے اڑھیاے سے نقل کر کے
اٹھا رکھیں اڑھیاے کا ساٹھواں شلوک۔ بتیے ہیں کہ اسے رجن فطرت یعنی
پہلے جنموں کے سنکاروں سے جنہیں پیرا بندہ کا نام دیا جاتا ہے تیرا جو کام
یعنی میوہان جنگ میں لڑنا مقرر ہو چکا ہے۔ تو اس سے بندھا ہوا ہے یعنی
تیری طبیعت قدرتا اسی طرف مایل ہے۔ اگر تو میری بات نہیں مانتا اور اپنے

پندرہویں بابہ اصل سے یہی کچھ جائیگا کہ میں لڑائی لگا نہیں۔ تو تیری طبیعت تجھے خود مہرہ کرگئی اور چاروں پہاڑ بلا خواہش خود تجھے لڑنا پڑیگا۔ غرض دوسرے قسم کے پرار بدھ کرم ایسے ہوتے ہیں کہ آدمی گو خود نہ چاہے مگر وہ مجبوراً کرنے پڑتے ہیں اب تیسری قسم کے پرار بدھ کرم لیتے ہیں +

۱۶۲ - نہ تو اپنی خواہش سے اور نہ یہ کہ اپنی خواہش سے نہیں بلکہ دوسرے کی خواہش سے جو سکھ دیکھ بھوگئے پڑتے ہیں۔ وہ تیسری قسم کے پرار بدھ کرم کا نتیجہ ہیں +

پرار بدھ کرم قسموں کے دکھائے گئے۔ ایک وہ جو خواہش پیدا کر کے سکھ کے بھوگ کا باعث ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ کہ آدمی نہیں چاہتا تو بھی زبردستی اسے بھوگ دیتے ہیں۔ تیسری قسم کے وہ ہیں کہ اپنی چاہنے یا نہ چاہنے کا ان میں دخل نہیں ہے۔ بعض کسی دوسرے شخص کے چاہنے سے سکھ دیکھ بھوگئے کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً ہر وہی میں کسی کے گھر شادی ہے۔ آدمی چاہے یا نہ چاہے۔ اس کی خواہش سے اس کے گھر حاکم کرنا اور دعوت کھانی پڑتی ہے۔ بیان بالا سے ثابت ہے کہ گیان ہونے پر بھی پرار بدھ کرم گیانی کے دل میں بھوگ کی خواہش پیدا کر سکتے ہیں +

ساتویں فصل گیان اور پرار بدھ بھوگ متضاد نہیں

اوپر بیان ہوا کہ گیانی ہونے پر بھی پرار بدھ کرم گیانی کے من میں بھوگ کی خواہش پیدا کر سکتے ہیں۔ اس پر قدرتنا اعتراض اٹھتا ہے کہ بھر گیانی اور گیانی میں فرق ہی کیا رہا +

دونوں ہی یکساں بھوکوں کے بندے رہے۔ اس لئے اچار یہ گیانی اور گیانی
دونوں کے بھوک کا فرق دکھاتے ہیں۔ اور مضمون کی پردہ از محترض کے اعتراض
سے اٹھاتے ہیں۔ محترض کہتا ہے کہ اگر گیانی کے من میں بھی خواہش اٹھتی رہتی ہو تو۔
۱۶۱۳۔ شرتی یہ کہہ کر "کیا چاہتا ہوا" خواہش کا نہ رہنا کیوں بتاتی ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ شرتی خواہش کا نہ رہنا تو نہیں بتاتی۔ صرف
بھنے ہوئے بیج کی طرح خواہش کا باوجود یعنی بیکار وہ جانا بتاتی ہے۔

۱۶۱۴۔ جسطرح بھنے ہوئے بیج درخت پیدا نہیں کر سکتے۔ جسطرح گیانی کی خواہش کو
ہم ماننے ہیں۔ کہ است بھی جا کر وہ کچھ کام نہیں کرتیں۔

شرتی جسکی تشریح اوپر سے چلی آتی ہے وہی ہے کہ اگر پرش یا جیہ تما کو جانے کہ یہ
میں ہوں۔ تو کیا چاہتا ہوا اور کس لئے چاہتا ہوا جسم کو جلائے۔ اس پر محترض
ہے کہ تم کہتے ہو کہ گیانی کے من میں خواہشیں اٹھتی رہتی ہیں اور شرتی ان غفلت
سے کہ کیا چاہتا ہوا خواہشوں کا نہ رہنا بتاتی ہے۔ اچار یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے
یعنی نہیں ہیں کہ گیانی کے من میں خواہشیں نہیں ہیں۔ بلکہ ان کا باوجود جاتا
ہے یعنی گیانی انہیں جھوٹا سمجھتا ہے اور وہ جسطرح بیکار رہ جاتی ہیں۔ جیسے
بج کو بچھون لیا جائے تو پھر وہ درخت پیدا نہیں کر سکتا۔ ناظرین کو خیال ہے کہ
ایک میں نظر رہ سراب کو مہیبا جان بھی پایا جائے۔ تو بھی وہ نظر سے غائب نہیں
ہو جاتا بلکہ نظر اتار رہتا ہے۔ سو امی و دیگر کا نندن اپنا بیتا واقعہ لکھا ہے کہ صحرائے سندھ
انہیں سراب نظر آیا اور اسکے پیچھے دوڑ کر تکلیف اٹھائی۔ معلوم ہو گیا تو اسے سراب تو سمجھا۔
لیکن نظر وہ برائے رہتا رہا۔ ہاں سراب کو سراب جان کر آدمی اسکی طرف دوڑتا اور
دیکھ نہیں اٹھاتا۔ جسطرح گیان ہونے پر خواہشیں رہتی تو کیوں نہیں کیونکہ گیانی
کے بارہ بندہ کرم مہنوز باقی ہیں۔ اور جب تک جسم برقرار ہے کھانے پینے اور بچیز دہی

نوازش میں کسی برابر باقی رہیگی۔ مگر جھوٹی سمجھی جا کر بیکار ہو جاتی ہیں۔ اسی کی تشریح کرتے ہیں
۱۶۵۔ اگرچہ کہ جھٹنا ہوا بیچ درخت پیدا نہ کرے تو بھی کھانے کے کام تو
آتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ گیانی کی خواہش تھوڑا بھوگ پیدا
کرتی ہے نہ کہ بھوگ بھوگنے کی ہوس۔

۱۶۶۔ گیانی کو بھوگ دیکر پرار بدھ کم ناش ہو جاتا ہے۔ گیانی کو بھوگوں
کے پتیا ہونے کے وہم سے الٹی ہوس پیدا ہوتی ہے۔

۱۶۷۔ اس وہم کی صورت یہ ہے کہ بھوگوں کا ناش نہ ہو۔ روز مرہ
بڑھتے رہیں۔ ان میں خلل راہ نہ پائے۔ انہیں سے میں بابرکت ہوں۔

۱۶۸۔ اس وہم سے فکر و افکار کے زہر کا علاج یہ گیان ہے کہ جو ہو نہا نہ نہیں وہ
کبھی نہیں ہوتا۔ اور جو ہو نہا رہے وہ ہو کر رہتا ہے۔

اور گیانی کی خواہش کو بھٹنے ہوئے یعنی بیکار بیچ سے تشبیہ دی تھی۔ اس پر عرض کرتا ہے
کہ مانا۔ جھٹنا ہوا بیچ درخت پیدا نہ کرے مگر بیکار نہیں کیونکہ کھانے کے کام آتا ہے۔ آجیہ
کہتے ہیں کہ بے شک۔ اس طرح گیانی کی خواہش بھی تھوڑا سا بھوگ پیدا کر کے شانت
ہو جاتی ہے۔ اس طرح اور بھوگوں کی ہوس پیدا نہیں کرتی جس طرح بھوگوں کو پتیا ہونے
کے وہم سے گیانی کو ہوا کرتی ہے کہ ان بھوگوں کا ناش نہ ہو۔ دن دن بڑھیں۔
کبھی خلل نہ آئے۔ میں دھیت ہوں کہ مجھے یہ بھوگ مل رہے ہیں۔ ان تو ہمت باطل کا
علاج یہ یقین واقع ہے کہ جو ہونے والا کام ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ اور جو ہو نہا رہا

نہیں وہ سمجھی ہوتا نہیں۔ پھر کیوں فکر میں من کو جلایا۔ غرض گیانی بھوگوں کے
فکروں میں پھنسا نہیں۔ گیانی پھنس جاتا ہے۔ گیانی کے نہ پھنسنے کی وجہ بیان کرتے ہیں
۱۶۹۔ دونوں بھوگ یکساں ہونے پر بھی گیانی کو تو ہوس ہوتی ہے اور گیانی

کو نہیں۔ نامکن چیزوں کے فکر سے وہی چکر آدمی کو ہوس ہی ہوا کرتی ہے۔

۱۶۱۔ بھوک کہ جھوٹا جان لیا تو نہیں مایا مگر گریانی بھوکا بنو ابھی سنگھاپ نہیں کرتا۔ بھلا ہوس تو کیسی ہے

۱۶۲۔ جگت کہ خوراک کے اندر حال کی طرح ناقابل ٹکراؤ رکھوں کے سامنے ناش ہو تا بنو ادیکھ کر گریانی اس میں چھینٹ گئیے نہ کر سکتا ہے

۱۶۳۔ گریانی اور اگریانی دونوں کو یکساں ملے ہیں۔ اگریانی کو انکی الٹی ہوس ہوتی ہے۔ اور ہم باطل میں پھنس کر یہ سوچتا رہتا ہے کہ مجھے یہ بھی مل جائے۔ وہ بھی بھلا ہے۔ ہوا میں گھنٹ ہے۔ اسی لئے زندگی تلخ ہو جاتی ہے۔ گریانی ان بھوکوں کو تفتہ خواب کی طرح جھوٹا اور اسی لئے ناپاک اور چانتا ہے۔ پس وہ بھوکتا ہوا بھی انکی بہت سنگھاپ یعنی ملنے نہ ملنے کا خیال نہیں کرتا۔ ہوس تو کیسی۔ اس کے لئے جگت خواب کا سا اندر حال ہے کہ سوچنے میں نہیں آسکتا۔ فقیر آنکھوں کے سامنے پیدا ہوتے ہیں۔ اور مٹ جاتے ہیں۔ یہ سوچ میں کس کے آسکتے ہیں۔ پس گریانی کو ان جھوٹے نقشوں میں پھنساؤ کیونکر ہو سکتا ہے۔ اسی خیال کے مضبوط کرنے کی تجویز دیتا ہے

۱۶۴۔ اس آدمی اپنے ذرا بے پرواہی پر تکیہ دیکھتا ہے اور اپنی بیداری کو بھی یہ سوچتا رہی کے ساتھ ہر روز ان دونوں کو بار بار دہرایا کرتا ہے۔ عرصے تک انکی کیا نیت اگر سوچی جائے۔ تو بیداری کے سچے ہونیکا

خیال چھوٹ جائیگا۔ اور پہلے کی طرح چھٹا یا نہیں رہیگا

۱۶۵۔ یہ جگت اندر حال کا تاشہ ہے کیونکہ اسکی رجحان سوچ نہیں جاسکتی

یہ بات یاد رہے تو پروردگار کے بھوک لینے میں حرج ہی کیا ہے۔ خواب اور بیداری دونوں آدمی کے انو بھوسہ ہیں۔ ان دونوں کا مقابلہ لازماً کیا جائے۔ تو عرصے تک ایسا کرنے سے دونوں حالتیں یکساں معلوم

ہونے لگینگی اور یہ خیال اٹھ جائیگا کہ بیداری تو سچی ہے اور خواب جھوٹا ہے۔ جہاں بیداری کے سچے ہونیکا خیال واقع ہوا پھر اس کے بھوگوں میں پہلے کی طرح پھنساوا نہیں رہیگا اور جگت پر تیکش اندر جال کا سا تماشہ نظر آنے لگیگا۔ سچے بھی یوں ہی کیا وجہ کہ جگت کی رچانا قابل نکر ہے۔ کوئی یہ سمجھ نہ اب تک حل کر سکا ہے نہ آگے کر سکیگا۔ جب یہ ذہن میں بیٹھ گیا کہ جگت جھوٹا تماشہ ہے تو پھر پراربدھ کے بھوگ لینے میں حرج یا نقصان رہی کیا ہے۔ گیان ہو جانا اور پراربدھ کا بھوگنا باہم متضاد باتیں نہیں ہیں۔ جن سے آدمی ڈرے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :

۱۷۵۔ گیان کا مطلب صرف یہ یاد رکھنا ہے کہ جگت اندر جال ہے۔ اور پراربدھ کا یہ کہ جیو سیکھ نہ کھ بھوگے :

۱۷۶۔ علیحدہ ہونے کے لحاظ سے گیان اور پراربدھ باہم متضاد نہیں ہیں کیونکہ جاگتا ہوا آدمی بھی تو اندر جال کا تماشہ مزے لے لیکر دیکھا کرتا رہتا :

۱۷۷۔ جگت کو سچا مان کر پراربدھ کا بھوگ بتایا جائے تو بے شک۔ گیان پراربدھ کا متضاد ٹھہرے۔ صرف بھوگ سے تو جگت سچا نہیں بتا جاتا :

۱۷۸۔ خواب کی جھوٹی چیزوں سے بھی تو پورا پورا بھوگ ہوتا جاتا ہے۔ یہی حال بیداری کی جھوٹی چیزوں کے بھوگ ہوتا کرنے کا سمجھو :

۱۷۹۔ اگر گیان جگت کا نظرا نا بند کر دے تو بے شک پراربدھ کا متضاد ہوگا۔ مگر جھوٹا نظرنے سے جگت اڑا تو نہیں جاتا :

۱۸۰۔ لوگ بھی تو تماشے کو جڑ مول سے اڑاتے نہیں بلکہ صرف اتنا سمجھ لیتے ہیں کہ اندر جال ہے۔ اس طرح گیانی کے لئے پراربدھ کا بھوگ جڑ مول سے نہ اڑ کر صرف اندر جال رہ جاتا ہے :

دیکھو گیان کا مطلب یہ ہے کہ جگت سچا نہیں چھوٹا نظر آئے۔ اور پرار بدھ کا یہ کہ جیو
 شکمہ دیکھ بھوگے۔ چونکہ اس طرح گیان اور پرار بدھ دونوں کے بستے الگ الگ ہیں۔
 اس واسطے نتیجہ یہ نہیں نکلتا کہ دونوں یعنی گیان اور پرار بدھ باہم متضاد چیزیں ہیں۔
 اور ایک کے ہوتے دوسرا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جاگتا ہوا آدمی اندر جال کا تماشہ دیکھے
 تو گو اسے معلوم ہے کہ یہ سب کچھ چھوٹا ہے تو بھی مزے لے لیکر دیکھے جاتا ہے۔
 اس طرح گیانی کو پرار بدھ کے بھوگوں کو چھوٹا سمجھتا ہے مگر بھوگ دیتا ہے۔ ہاں جگت
 کو سچا مان کر پرار بدھ ہم بتائیں تو بے شک گیان پرار بدھ کا متضاد ٹھہرے۔ مگر صرف
 پرار بدھ کے بھوگوں سمجھے بھوگ سے تو جگت کا سچا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ
 خواب میں بھی شکمہ دیکھ کا بھوگ ہوتا ہے۔ اس بھوگ سے خواب کو سچا تو کوئی
 تسلیم نہیں کرتا۔ بعینہ اس طرح بیداری کے بھوگ گیانی کی نظر میں چھوٹے ہوتے ہیں۔
 اگر گیان سے جگت نظر آتا بنا ہو جائے تو بے شک یہ گیان پرار بدھ کا متضاد
 ہوگا۔ کیونکہ جب کچھ نظر ہی نہ آئیگا تو بھوگ کیسے۔ مگر ہم تو یہ کہہ رہے ہیں کہ گیان
 کی حالت میں جگت چھوٹا نظر آتا رہتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ جگت
 جڑمول سے اڑ گیا اور اب نظر ہی نہیں آتا۔ اندر جال کا تماشہ تم دیکھتے ہو۔ بیداری
 میں یہ تو نہیں ہوتا کہ چھوٹا تماشہ تمہیں نظر ہی نہ آئے۔ ہاں صرف اتنا سمجھ لیتے ہو
 کہ یہ نظر سے چھٹے نہیں ہیں چھوٹے ہیں۔ اس طرح جس شخص کی گیان کی آنکھیں کھل گئی
 ہیں۔ اس کے لئے جگت کا چھوٹا نظارہ اور پرار بدھ کے بھوگ جڑمول سے اڑ
 نہیں جاتے۔ بلکہ وہ انہیں سچا سمجھ کر بھوگت ہے۔ غرض گیان کے ساتھ پرار بدھ
 کا بھوگ رہ سکتا ہے۔ باہم متضاد نہیں ہیں۔ اس پر غرض کہتا ہے +
 ۱۸۱۔ مشرقی کی منادی ہے کہ جب سب جگت اسکی آتا ہو جاتا ہے تو کون کس سے
 کسکو دیکھے۔ کسکو سوچے۔ کس کو کچھ وغیرہ وغیرہ +

۱۸۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوتی کو مٹا کر ہی گیان ہوا اگر تاج ہے۔ پھر گیان کی کو
ہمارے بار بدھ کا بھوکے کیونکر ممکن ہے؟

ہر پرانیک میں آتا ہے کہ گیان جب ہو جاتا ہے تو آدھی کو سب کچھ اتھ رہو یہ نظر آتا
ہے۔ ذات احد رہ گئی تو کون یعنی دیکھنے والا کس سے یعنی آنکھ اندر یہ ہے۔
کس کو یعنی کس پیشے کو دیکھے۔ مطلب یہ کہ عالم و علم و معلوم کی تیرہٹی اڑ کر ایک غیر محدود
بھان میں ہوتا ہے اور کچھ نہیں سمجھ سکتی شرفی نے نام کرم اندریوں۔ گیان اندریوں۔
اور انتہہ کریوں کو لیا ہے۔ مثلاً سوئیچے۔ بولے۔ سوچے وغیرہ وغیرہ۔ معترض کہتا ہے۔
اس شرفی سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ گیان کی حالت میں دوتی کی نموداری نہیں رہا کرتی۔
تم کیسے کہتے ہو کہ جگت اور پروردگار بھوکے بھوکوں کی بھوٹی نموداری جاری رہتی ہے پس
گیان ہو کر پروردگار بھوکے نامکمل محض ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ مینا شرفی کرتے ہیں؟

۱۸۳۔ یہ شرفی سستی کے بارے میں ہے یا موکش کے بارے میں۔ اس
سوال کا فیصلہ آخر مینا لسا کے ایک سوٹر میں واضح طور پر کیا گیا ہے؟

۱۸۴۔ اگر موکش کے بارے میں مانی تو یا گید و گیدہ وغیرہ کا اچار یہ ہونا نہیں سکتا۔
کیونکہ دوتی نظر آتی رہی تو وہ گیان نہیں۔ اور اگر نہیں آتی رہی تو آپدیش
کیونکر کر سکتے ہیں؟

۱۸۵۔ اگر کہو کہ زیر بکلیپ سادھی کی حالت میں دوتی جو نہ نظر نہیں آتی ہے
وہی گیان کی حالت ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ سستی کو گیان کی حالت
کیوں نہ مانا جائے؟

۱۸۶۔ اس پر کہو کہ سستی میں اتنا کا گیان نہیں رہتا۔ تو تمہارے ہی
کہنے سے یہ ثابت ہوا کہ گیان کے معنی اتنا کے گیان کے ہیں نہ دوتی
کے بھولنے کی؟

۱۸۷- اب اگر یہ کہو کہ گیان دونوں سے مل کر ہی بنتا ہے۔ تو بھائی گھڑوں
 وغیرہ جڑ چیزوں کو دوئی کا علم نہیں ہوتا۔ اس لئے آدھا گیانی ہو جاتا تو
 انہیں بھی مانتا پڑے گا۔
 ۱۸۸- پھر تمہارے گیان میں تو چھڑوں وغیرہ کی آواز سے فعل بھی راہ پا جاتا ہے۔
 گھڑوں وغیرہ جڑ چیزوں کو جو گیان ہوتا وہ تمہارے گیان سے برتر ہے

بہتر ہے۔
 معترض نے جو یہ مشرقی اعتراض میں پیش کی تھی کہ گیانی گیان کی حالتوں پر نہیں
 دیکھتا سنتا وغیرہ یعنی اس کے لئے دوئی اڑھاتی ہے۔ آچار یہ پوچھتے ہیں کہ تم
 مشرقی کو موکش کے بارے میں مانتے ہو یا سہشتی کے بارے میں۔ اگر کہو کہ موکش
 کے بارے میں تو یا گیارہ لکیر وغیرہ کوئی بھی گیانی نہیں مانا جاسکتا۔ کیا وجہ کہ اگر یہ
 مانا کہ انہیں دوئی نظر آتی تھی تو تمہارے ہی قول کے مطابق وہ گیانی نہیں ہو
 اور اگر مانا کہ انہیں دوئی نظر نہیں آتی تھی تو بھلا وہ کسی شخص کو گیان آپیش
 کیونکر کر سکتے تھے۔

اس پر اگر کہو کہ گیان کی حالت نہ بکھپ سادھی کی سمجھنی چاہئے۔
 دوئی نہیں رہتی تو ہم کہتے ہیں کہ سہشتی میں بھی تو دوئی نہیں رہتی اسے بھی گیان کی
 حالت سمجھو۔ اس پر اگر کہو کہ سہشتی بیہوشی کی حالت ہے۔ اس میں تم گیان یا
 اپنا گیان نہیں رہتا۔ اس لئے موکش یا گیان کی حالت نہیں مانی جاسکتی۔ تو ہم کہتے
 ہیں کہ پھر موکش کی حالت اتم گیان ٹھہرا نہ کہ دوئی کا نہ رہنا۔ اس پر اگر یہ کہو کہ
 اتم گیان اور دوئی کا نہ رہنا دونوں مل کر گیان کی حالت ہیں نہ کہ صرف اتم گیان
 تو ہمارا جواب ہے کہ گھڑے وغیرہ جڑ چیزوں کو دوئی کا علم نہیں ہوتا۔ آدھا
 گیانی انہیں بھی مانو اور اپنے سے بہتر جانو۔ کیونکہ تمہارے گیان میں تو مجھ کے بھینٹانے

سے نکل بھی آجاتا ہے اور کتنا ہی غل کیوں نہ ہو انکی سادھی کبھی نہیں کھلتی۔ اس حذارتیہ جواب پر کھنڈن کا خاتمہ کر کے اب سہہ حانت دیتے ہیں :-

۱۸۹۔ اب اگر کہو کہ صرف آتما کا گیان ہی گیان ہے۔ تو عمر دراز خوش رہو۔ اس پر کہہ دو کہ چنچل من روکنا تو ضروری ہے تو ہم کب کہتے ہیں کہ نہ روکو :-

۱۹۰۔ یہ ہمیں بھی منظور ہے۔ کیونکہ جگت کا جھوٹا نظر آتما ہی ہم گیان ثابت کرتے چلے آتے ہیں۔ پس شرتی میں جو یہ کہا ہے کہ "کیا چاہتا ہوا" اسکے معنی یہ ہوئے کہ گیانی چاہتا ہوا بھی اکیانی کی طرح چاہتا نہ کرے :-

معرض کو لاچار ہو کر ماننا پڑتا ہے کہ آتما گیان ہی گیان ہے۔ نہ کہ دوئی کا نہ رہنا آچار یہ کہتے ہیں کہ یہی ہم مانتے ہیں۔ اس پر معرض کہتا ہے کہ حیت کا روکنا تو پھر بھی ضروری ہے تاکہ نام و صورت والی اشیا یعنی دوئی کی طرف نہ دوڑے اسکا جواب ہے کہ بے شک روک۔ اس روکنے کے معنی بس یہ ہیں کہ جو روئی نظر آ رہی ہے اُسے متعین یعنی جھوٹا سمجھو۔ نہ کہ نموداری کے باطل اڑا دینے کے نمک میں رہو۔ پس شرتی میں جو یہ کہا گیا ہے کہ آتما گیانی "کیا چاہتا ہوا" جس کو جلائے۔ اسکے معنی یہ ہوئے کہ خواہش کرنا ہوا بھی اکیانیوں کی طرح خواہش نہ کرے۔ یعنی بشیوں کو سچا جان کر ان میں نہ پھنسے۔ اسی کی توضیح کرتے ہیں :-

۱۹۱۔ چاہ اکیان کا نشان ہے۔ مگر گیانی میں ہو تو کچھ حرج نہیں۔ بدروہوں باتیں ہی بشیوں کو سچا جاننے یا نہ جاننے سے ممکن ہیں :-

۱۹۲۔ جگت کے متعین ہونے کی طرح چونکہ گیانی اپنے آپ کو اسنگ دیکھتا ہے۔ اس لئے شرتی میں کہا گیا ہے "کس کے لئے کما سنا کرتا ہوا" اس سے شرتی کا مطلب یہ ہے کہ بھوکتا یعنی بھوگنے والا وجود ہے عاری :-

بشیوں کو سچا جان کر انکی چاہ کرنی اکیان ہے۔ لیکن بشیوں کو جھوٹا جان کر پرہیز کر کے

بس سے گیانی کو انکی چاہ ہوتی کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ اندر جہاں کو اندر جہاں جاکے
کوئی رنج ہوٹا نہا نہا دیکھے تو اس سے کچھ نقصان نہیں ہو سکتا۔ پس دونوں ہی
باقی ہو سکتی ہیں یعنی چاہ اگیان کا بھی نشان ہے اور گیانی کو بھی ہو سکتی ہے۔ فرق
صرف بستیوں کے سچا اور جھوٹا سمجھنے کا ہے۔ یہ تو مشرتی کے ان الفاظ کے معنی
ہوئے کہ ”کیا چاہنا ہوا“۔ اب ان الفاظ کے معنی لیجے کہ کس کے لیے چاہنا ہوا؟ اچانک
کہتے ہیں گیانی حرکت کے متنبہ ہونے کی طرح اپنے آپ کو اسنگ یعنی بے لوث
دیکھتا ہے۔ جسے ہنر گیان سروپ ہونے کی وجہ سے بستیوں سے کسی قسم کا تعلق
نہیں ہے۔ پس وہ کامایا چاہ کرے تو کس کے لیے کرے کیونکہ بھوگتا گیان مشرب
انہیں ہے جسے وہ اپنا آپا سمجھتا ہے۔ اور برٹشے بھوگتا چوکتی نہیں پس چڑھوں
سے بھوگتا کا اچھا ہے۔

آٹھویں فصل بھوگتا کے متعلق بحث

اوپر آ جا رہے ہیں کہ حرکت کے متنبہ ہونے کی طرح گیانی اتنا کہ اسنگ دیکھتا ہے۔
اس اسنگ ہونے کی وجہ سے ہی آتا بھوگتا نہیں ہو سکتا۔ اس پر بعض اعتراض
اٹھاتا ہے اور اپنے اعتراض کی سند میں مشرتی دیتا ہے۔
۱۹۳۳ء - مشرتی تقارے کی چوٹ ہوتی ہے کہ خاندن کی خاطر خاندن پر پیارا
نہیں ہوتا۔ یہی کی خاطر یہی پیاری نہیں ہوتی وغیرہ وغیرہ پس
جو پیارا ہے وہی اپنی خاطر پیارا ہے۔
برہمچاری وغیرہ، جیسا کہ لکھتے ہیں مشرتی کو اپنی پیش دیا ہے وہاں تہا

کہ خاوند کی خاطر خاوند پیارا نہیں جوتا بلکہ آتما کی خاطر خاوند پیارا ہوتا ہے۔ اس طرح جو جو پیاری چیزیں ہیں ان کی نسبت بتایا ہے کہ وہ ان چیزوں کی خاطر پیاری نہیں بلکہ آتما کی خاطر پیاری ہیں۔ دیکھو میرا برہما رنگ اپنشد (معتز ص) کہتا ہے کہ پیاری چیزوں کا بھوگتا شرتی آتما کو صاف صاف بتا رہی ہے۔ تم کیسے کہتے ہو کہ آتما بھوگتا نہیں۔ اس عزائم کا جواب دنیا شروع کرتے ہیں:

۱۹۴۔ تم بھوگتا کو لٹختہ کہتا تھے۔ مگر باجہ آجھاس کو۔ یادوہوں کو ملا کر۔ کو لٹختہ تو اسنگ ہونے کی وجہ سے بھوگتا ہو نہیں سکتا۔

۱۹۵۔ اگر کہو کہ بیکار کے خیال کے تابع ہونے سے آجھاس بیکاری ہو سکتا ہے۔ تو یاد رہے کہ بے ادھشتھان وہم تن تھا بھوگتا نہیں سکتا۔

۱۹۶۔ پس دنیا میں دونوں کو ملا کر ہی بھوگتا کا نام دیا جاتا ہے۔ ایسے آتما سے شروع کر کے شرتی میں کو لٹختہ کو باقی رکھا گیا ہے۔

اچار یہ معتز ص سے پوچھتے ہیں کہ تم جو آتما کو بھوگتا کہتا تھے ہو اور سنو میں تیری پیش کرتے ہو۔ سو آتما کے معنی تم کیا سمجھتے ہو۔ آیا کو لٹختہ یعنی شدھ گیان۔ چہ آجھاس یعنی تیری میں عکس۔ یادوہوں کا مجموعہ۔ ان میں سے کو لٹختہ شدھ گیان عکس ہوئے کی وجہ سے اسنگ ماننا پڑتا ہے۔ وہ تو بھوگتا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ شکھ کے کی لوٹ کو بھوگ کا نام دیا جاتا ہے۔ کو لٹختہ کو اسنگ یعنی بالوٹ بتانا اور پھر شکھ کے کی لوٹ کا ساتھ بتانی منقاد امر ہے۔ آجھاس بے شک بیکاری ہو سکتا ہے۔ مگر آجھاس کا انحصار کو لٹختہ پر ہے۔ کیونکہ بھرم یا وہم جہاں ہو گا اسکا ادھشتھان ضرور ہونا چاہیے۔ بے ادھشتھان وہم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اکیلا آجھاس بھی بھوگتا نہیں مانا جاسکتا۔ وہ جب ملیگا کو لٹختہ کے ساتھ ہی ملیگا۔ پس دنیا میں دونوں یعنی کو لٹختہ اور آجھاس کو ملا کر ہی بھوگتا کا نام دیا جاتا ہے۔ شرتی میں اس طرح کے

مرکب آتا ہے شروع کر کے آخر میں کوٹھتہ پہاڑ کو مضمون کو ختم کیا گیا ہے یعنی مرکب آتا ہوں کو وہیہ بنا کر کوٹھتہ کو آتا بتا یا ہے جو بھوگتا نہیں ہے - چنانچہ اسی کی توضیح کرتے ہیں :-

۱۹۸ - برہارنیک میں یہ سوال کرنے پر کہ کونسا آتا ہے - یاگہ و لکبہ جنکس کو اپدیش دیتے ہوئے بگیان نے سے شروع کر کے آتا ہے اسنگ ہوئے پر مضمون ختم کرتا ہے :-

۱۹۹ - ایتھیریم اپنشد میں بھی اس سوال پر کہ آتا کونسا ہے - سب جگہ آتا کا بچار کر کے اور مرکب آتا ہوں سے شروع کر کے کوٹھتہ ہی مشرقی میں باقی رکھا گیا ہے :-

۲۰۰ - چھوٹا بھوگتا بگیان سے اپنے آپ میں کوٹھتہ کا سچا ہونا متوہم کر کے اور اپنے آپ کو سچا بھوگتا مان کر یہ خیال کبھی نہیں چھوڑتا :-

۲۰۱ - مشرقی نے صرف عوام الناس کا یہ خیال بیان کر دیا ہے کہ بھوگتا اپنے بھوگ کی خاطر خاوند بیوی وغیرہ کو عزیز رکھتا ہے :-

برہارنیک میں جہاں جنکس یاگہ و لکبہ سے یہ سوال کرتا ہے کہ کونسا آتا ہے تو یاگہ و لکبہ مضمون یوں شروع کرتا ہے کہ یہ جو بگیان ہے پر انوں میں حرکت کرتا ہے اور ختم ہوں کرتا ہے کہ یہ پیرش اسنگ ہے - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بگیان سے وغیرہ جو ہوٹے آتا ہیں اور کوٹھتہ سچا آتا یعنی ہی حال ایتھیریم اپنشد کی مشرقی کا ہے - اس سے ثابت یہ ہوا کہ بھوگتا انسانی حیو ہے جو کوٹھتہ کی سچائی اپنے آپ میں کیا گتا متوہم کرتا ہے اور اپنے آپ کو حقیقی بھوگتا گرتا ہے - حالانکہ وہ خود سچا ہے نہ اسکا بھوگتا ہونے کا خیال سچا ہے - رہا مشرقی کا یہ بتانا کہ خاوند کی خاطر خاوند بیوی وغیرہ نہیں ہوتا - انہی کی خاطر پیارا ہوتا ہے - یہ قول عوام الناس کے

پہلوے نظر سے ہے کہ بھوگتا اپنے بھوگ کے لئے چیزوں کو عزیز مانتا ہے۔ نہ خود چیزوں کی خاطر۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ شرتی کو لٹھ یعنی اصلی آتما کو بھوگتا بتا رہی ہے۔ وہ اسنگ ہونے کی وجہ سے بھوگتا ہو ہی نہیں سکتا۔ بھوگتا مرکب جھوٹا آتما ہے۔ جو کو لٹھ اور چدر آتما کا مجموعہ ہے اور جو بڑا ہی کی اپادھی کے ساتھ ہے۔ اسی کو عوام الناس آتما سمجھے بیٹھے ہیں شرتی نے جس مطلب سے اسے لیا ہے وہ بتاتے ہیں +

۲۰۲۔ بھوگ بھوگتا کے تابع ہیں۔ اس لئے بھوگوں سے نظر مٹا کر پردھان بھوگتا میں محبت کرنی چاہئے۔ یہ شرتی کا مطلب ہے +
 ۲۰۳۔ جیسا پوران میں آتا ہے کہ اے پریشور اگیا نیوں کی جیسی نشیوں میں لایزال محبت ہو کر رہتی ہے۔ تیری یا ناسیطرح میرے من سے کبھی نہ جائے +

۲۰۴۔ اسی طرح شرتی کا مطلب یہ ہے کہ آدمی تمام بھوگوں سے بیراگ کر کے بھوگتا آتما میں محبت بڑھائے اور اسے جاننے کی خواہش کرے +

۲۰۵۔ سنساری آدمی جیسے ہرچند عورت کپڑے روپے پیسے وغیرہ کی بھڑ سے غفلت نہیں کرتا۔ اسی طرح بھوگتا سے غفلت نہ کرے +

۲۰۶۔ جیسنے کی خواہش والا جیسا شاعر کی۔ ناٹک۔ اور نیا جے وغیرہ کی تحصیل میں برابر لگا رہتا ہے۔ اسی طرح مموکشو آتما بچار میں لگا رہے +

۲۰۷۔ کرمی جیسے سورگ کی خواہش سے مشردھما سے چپ لیوگا پانا وغیرہ کرتا ہے۔ ویسی ہی مشردھما سے مموکشو آتما بچار کرے +

۲۰۸۔ یوگی جیسے اینامہا وغیرہ سیدھیوں کی خواہش سے بڑی محنت سے من کو یکسو کرتا ہے۔ اسی طرح مموکشو آتما کو بچارے +

۱۶۰- جیسے ان لوگوں کی ہوشیاری مزا اولت سے ترقی کرتی ہے۔ ویسے ہی بچار

سے موکشو کا وہ ایک یعنی قوت تمیز صاف ہوتی ہے۔

شعری نے آتما کو عوام الناس کی نظر سے بھوکنا اس لئے بتایا ہے کہ بھوکنا سچ ہونا
میں پھنساتے ہیں وہ نظر ہٹائیں۔ اور بھوکوں کو یہ سمجھ کر کہ بھوکنا آتما کے تابع ہیں
بھوکوں۔ اور صرف ایک آتما کا دھیان کیا کریں۔ پورا ہوں میں بھی یہ مضمون اس طرح
دیا ہے کہ آدمی سب بھوکوں سے نظر ہٹا کر صرف ایک ایشور پر لگا تا ہے۔ پس
شرقی کا مطلب یہ ہے کہ سب طرف سے یراگ کر کے آدمی ایک آتما کا دھیان
کیا کرے جسے وہ اپنے ذہن میں بھوکنا سمجھا ہوا ہے۔ اسی کی چار طرح کے آدمی یعنی
مہلی سناری جیتنے کی خواہش والے مکر می۔ اور لوگی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں۔
جیسے یہ اپنے اپنے آورشوں پر پہنچنے کے لئے سخت کوشش اور اٹھیاں کیا کرتے
ہیں۔ اس طرح بھوکنا کو آتما بچار میں کرنی چاہئے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جیسے یہ لوگ اٹھیاں سے
شرقی روز افزوں کرتے چلے جاتے ہیں۔ اس طرح اٹھیاں سے موکشو کی قوت تمیز
بڑھتی اور صاف ہوگی۔ اسکا نتیجہ کھولتے ہیں۔

۱۶۱- بھوکنا کی تمیز کی گئی تو وہ ختم سا کشی پر جا کر ہوگی۔ کیونکہ بیداری وغیرہ کے
ہونے یا نہ ہونے سے تینوں حالتوں میں وہ سنگ ٹھہرے گا۔

۱۶۲- یہ بات سب کے انو بھو سیدھ ہے کہ بیداری خواب اور شستی میں جو
بھوک میں حالت میں نظر آتا ہے وہیں ہوتا بھی ہے۔ اور حالت میں
نہیں ہوتا۔ ہاں ناظر ہر حالت میں موجود رہتا ہے۔

۱۶۳- اور پانی میں وغیرہ جس حالت میں جو بھوک دیکھتا ہے اس سے
طوت نہیں ہوتا۔ یہ شعری کی سنادی ہے۔

۱۶۴- بیداری خواب اور شستی وغیرہ کی کائنات کو جو برہم بے کاش

کرتا ہے وہ میں ہی ہوں۔ اس خیال سے آدمی تمام بندھوں سے
چھوٹ جاتا ہے۔

۲۱۴۔ ان بیداری خواب اور شستی کی تینوں حالتوں میں ایک ہی آتما
مانا چاہئے۔ جو ان تینوں حالتوں سے گزر گیا اُسے پھر جنم نہیں
ہوا کرتا۔

۲۱۵۔ پس سوچنا یہ چاہئے کہ تینوں حالتوں میں جو بھوگ کے سادھن
اور بھوگتا ہیں۔ ان سب سے الگ میں گیان روپا کشتی سدا رہتی ہے۔

دو پر بتایا گیا ہے کہ بکار کے ابھاس سے جو کہ قوت تمیز صاف ہوتی ہے۔ اس نے
بھوگوں کے فکر و افکار کی جگہ آدمی کو ایک بھوگتا کا بچار کرتے رہنا چاہئے۔ جسے
وہ اپنے ذہن میں آتما سمجھے بیٹھا ہے۔ اسی بھوگتا کی قیز سے وہ اسنگ ساکشی کے
پر کو پہنچ جائیگا۔ طریقہ یہ ہے کہ بیداری خواب اور شستی تینوں حالتیں بھوگ
میں کیونکہ شکھ دکھ دینی ہیں۔ اب یہ دیکھئے کہ جو وقت بیداری کا بھوگ ہے اس وقت
خواب اور شستی کا نہیں جو وقت خواب کا ہے اس وقت شستی اور بیداری کا نہیں
جو وقت شستی کا ہے اس وقت بیداری و خواب کا نہیں۔ مطلب یہ کہ جس حالت کا
بھوگ ہے صرف اُسی حالت میں ہونا ہے اور حالتوں میں نہیں۔ مگر ان بھوگوں کے
تماشے دیکھنے والا ساکشی ہر حالت میں موجود رہتا ہے۔ پس تینوں حالتوں کے
بھوگ تبدیل اور ناپائیدار ہونے کی وجہ سے اندر حال کی طرح چھوٹے میں۔
ایک ساکشی سچا جو ان کے تماشے دیکھتا ہے۔

کیا یہ ساکشی تینوں حالتوں کے بھوگوں کا بھوگتا نہیں ہے۔ ہرگز نہیں۔
وجہ یہ کہ بھوگتا ہو تو شکھ دکھ بھوگ بکار کی لوٹ بھی تو اسے چھوٹی چاہئے۔ مگر وہی نہیں
بیداری میں اپنے آپ کو شکھ دکھی ماننے والا خواب میں ویسا نہیں مانتا۔ خواب میں

اپنے آپ کو سکھائی گئی مانتے والا بیداری میں نہیں مانتا وغیرہ وغیرہ۔ جب محض مانتے والے
یعنی اگیان کی اُپادھی والے جو کایہ حال ہے تو سادھنہ کا تو کیا کہنا ہے۔ جو شندھ گیان
مزدوب ہے۔ وہ سب تماشوں کا پرکاش سورج کی طرح ہے شک کرنا ہے۔ مگر ان
تماشوں سے خود ملوث نہیں ہوتا۔ پرتیو شرتی ہے کہ پٹن پاپ وغیرہ کے جو بھوگ ہیں
حالت میں دیکھنا ہے۔ ان سے یہ سادھنہ شرتی نہیں ہوتا۔ پس یہ خیال دل میں جماؤ
کیتوں حالتوں کو جو سچا اندر ہم ہم پرکاش کرنا ہے وہ میں ہی ہوں۔ تینوں
حالتوں میں ناظر آتما ایک ہی ہے جو ہر حالت میں جوں کا توں رہتا ہے کسی
حالت سے خود ملوث نہیں ہوتا۔

اسکا انو بھو چاہتے ہو تو اگیان کی ان تینوں حالتوں سے اٹھ کر شندھ گیان
روپ تریا پاچو تھے پد پد پیچو۔ جو موکش کی حالت ہے اور جس سے دنیا میں پھر
ارگشت نہیں ہوتی۔ یہ اس طرح ممکن ہے کہ تینوں حالتوں میں جو بھوگ یعنی بٹھے ہیں
بھوگ کے سادھن یعنی اُپادھی میں اور مایا کی مٹی میں۔ اور بھوگتا یعنی ان میں
جھوٹا اٹھنا کر کرنے والا بدھی میں سچت چد اُبھاس ہے۔ تینوں کو دوسرے چاند
کی طرح متعینا مانو۔ اور اپنے آپ کو اس تری مٹی سے الگ محض اسکا سادھنہ جانو۔ اس
بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سادھنہ بھوگتا نہیں ہے۔ اب جھوٹے بھوگتا کو تری مٹی
۲۱۶۔ اس طرح تو کہا بچا کر کیا جائے تو اگیان نے کے لفظ سے جو بیکاری چد اُبھاس
پکارا جاتا ہے۔ اس کا ہی بھوگتا ہونا باقی رہتا ہے۔

۲۱۷۔ کیا شرتی سے اور کیا انو بھو سے یہ چد اُبھاس مایاوی ثابت ہوتا ہے
جگت اندر جال کا تاشہ جو اور اسی جھوٹے تاشے کے اندر یہ بھی ہے۔
۲۱۸۔ شستی وغیرہ میں اسکا ہے جو جانا سادھنہ انو بھو کرنا ہے۔ اور اس
قسم کا اپنا سجاو خود اسے بھی بار بار محسوس ہو کر رہتا ہے۔

۱۹۔ اس طرح تمیز ہم پہنچا کر اور اپنا ناش یقینی سمجھ کر یہ اسطرح بھوگ کی خواہش

پھر نہیں کرتا جس طرح آدمی حالت نزع میں زمین پر پڑا ہو تو اسے بیاہ

کی چاہ نہیں ہوا کرتی :

کرنا بھوگت جیونین چیزوں سے مرکب ہے۔ مڈھی۔ مڈھی میں چدر بھاس۔ اور
کوٹہ۔ ان میں سے مڈھی جڑ ہونے کی وجہ بھوگت نہیں ہو سکتی۔ کوٹہ منہ شدہ

گیان سروپ ہونے کی وجہ سے بھوگت نہیں ہو سکتا جیسے ابھی ثابت کیا گیا۔ رہ گیا
چدر آجاس اسے اب لیتے ہیں۔ کہ تنو یعنی حقیقت کو سوچا جائے تو شرتی جسے گیان

لے بتاتی ہے اور جو اسی لئے بکاری یا تبدیلیوں سے تبدیل ہے یعنی جو دکھ سکھ
وغیرہ کا لگان کرتا ہے اور ان سے اپنے آپ کو بکاری یعنی سکھ دکھ مانتا ہے۔ اس چدر

آجاس کا بھوگت ہونا انجام میں باقی رہتا ہے۔ اس چدر آجاس کو شرتی مایا دی
یعنی جھوٹا بتاتی ہے۔ یہ شرتی پہلے دی جا چکی ہے۔ اور شرح و بسط کے ساتھ

اس کی توضیح کی جا چکی ہے۔ مایا آجاس سے جیو اور لیشور کو رہتی ہے۔ انو بھو ہے

بھی یہ چدر آجاس جھوٹا ثابت ہوتا ہے کیونکہ شرتی اور سادھی وغیرہ کی حالتوں میں جھوٹے

نقشہ خواب کی طرح غائب ہو جاتا ہے۔ پس جگت اندر حال کا تماشہ ہے اور اسی جھوٹے

تماشے میں یہ چدر آجاس بھی داخل ہے۔ شپتی سادھی وغیرہ میں اسکا نہ رہنا سناکتی انو بھو

کرتا ہے اور جب گیان لے ہونے سے یہ خود بیکار اور تمیز کرتا ہے تو اسے اپنے جھوٹے

ہونے کا خود بھی یقین ہو جاتا ہے۔ جیسے گورو اور شاستر سے گیان لو تو اس گیان

لے جیو پر ہی یہ حقیقت کھلتی ہے کہ کرتا بھوگتا بن یعنی جیو بھاو سب جھوٹا ہے۔ اور

فانیوں کے زمرے میں شامل ہے۔ پس یہ اسطرح بھوگتا ہونے یا بھوگوں کی خواہش

نہیں کرتا جس طرح آدمی حالت نزع میں ہو اور اسے زمین پر اتار لیا جائے۔ تو اس

حالت میں اسے یہ خواہش نہیں ہوا کرتی کہ میرا بیاہ رچایا جائے۔ اسی معنی میں کہ بھوگت

۲۲۱۔ پہلے کی طرح اب یہ اپنے آپ کو بھوگتا کہتا ہوا نکلے کی طرح شرماتا ہے۔

اور مڑکھ اٹھاتا ہوا اپرا پر بدھ کر مڑکھ کے بھوک بھوگتا رہتا ہے۔

۲۲۲۔ جب یہ اپنے آپ کو بھی بھوگتا مانتا ہوا شرماتا ہے۔ تو پھر ساکشی

میں مقیم بھوگتا ہونے کا الزام تو بھوکا کیوں کر لگا سکتا ہے۔

۲۲۳۔ اسی مطلب سے شرتی بے شک و شبہ بھوگتا پر اعتراض کرتی

ہوتی کہتی ہے کہ کس کے لئے چاہتا ہوا جسم کو جلائے۔

پھر سے جدا آجاس پر جب یہ کھل جاتا ہے کہ میں مایاوی اور فانی ہوں۔ تو بھوگتا

پنے کا بھان پہلے کی طرح کرتا ہوا شرماتا ہے۔ صرف پرار بدھ کر مڑکھ کا پھل بھوگ

ماتا ہے کہ کب یہ ختم ہوں اور میں مڑکھ جب اپنے آپ کو بھی یہ بھوگتا مانتا ہوا

شرماتا ہے تو پھر بھلا شدہ گیان سروپ ساکشی میں جو بھوگتا ہو ہی نہیں سکتا

کس منہ سے جھوٹا بھوگتا ہونے کا الزام لگا سکتا ہے۔ مطلب یہ کہ بھوگتا پن

صرف وہی ہی وہم ہے اور کچھ نہیں۔ گیان سے یہ وہم دور ہوا اور بھوگتا پن جڑ

مول سے اڑا۔ اسی لئے شرتی کہتی ہے کہ اگر جیو اتنا کو جانے کہ یہ میں ہوں

تو کس کے لئے یعنی کس وہم بھوگتا کے لئے جو وجود سے عاری ہے جسم کو

بھوگوں کے جھوٹے فکرو افکار میں جلائے۔

نویں فصل بھوکہ کے متعلق جلا پا

اوپر بھوگوں اور بھوگتا کا بیان ہوا۔ بھوگوں کے فکر میں ہی بھوگتا اپنے جسم کو
جلا یا کرتا ہے۔ شرتی کہتی ہے کہ جیو اتنا کو جان لے کہ یہ میں ہوں تو کیا چاہتا

ہو گا اور کس کے لئے چاہتا ہو جسم کو جلا سکے کیا چاہتا ہو اور کس کے لئے چاہتا ہو

ان دونوں کا بیان تو ہو چکا۔ اب آچار یہ جلا پے کی توجہ کرتے ہیں

۲۲۴۔ جسم تین ہیں متحول سوکشم اور کارن۔ تینوں کے مناسب حال

خاص خاص جلا پا ضرور بالضرور ہو کر آتا ہے

۲۲۵۔ متحول شریہ میں سودا صغیر اور عظیم سے پیدا شدہ بیماریاں ان کے تحت

ہوتی رہتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ اعضا کی بدولت جو جیتی جلتا اور

ٹوٹنا وغیرہ ہیں

۲۲۶۔ سوکشم شریہ میں کام کرودھ وغیرہ اور شرم دم وغیرہ کے ہونے اور نہ

ہونے کے دو قسم کے جلا پے آدمی کو باری باری سے دکھائی دیتا ہے

۲۲۷۔ کارن شریہ میں یہ جلا پے اندر نہ دیکھائے ہیں کہ اس میں آتما

اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ گویا نہ رہا۔ اور مستقبل دکھ کا بھی بیج ہے

جسم تین ہیں۔ اول متحول شریہ یا جسم کیف جو کو منت پورست وغیرہ سے مل کر

بناتا ہے اور بیداری میں کام دیتا ہے۔ دوسرا سوکشم شریہ یا جسم لطیف جو لطیف جوتوں

پلاؤں۔ اندریوں۔ اور انتہہ کوفی سے مل کر بناتا ہے اور خواب میں کام دیتا ہے۔

تیسرے کارن شریہ جو ان دونوں کا کارن یا علت ہے اور جس کا انھیں جوتی میں جوتا

ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ ان تینوں کے متعلق خاص خاص جلا پے یا حکم ہیں۔ جو ضرور

بالضرور ہوتے رہتے ہیں متحول شریہ میں سودا صغیر وغیرہ غلطوں کی نامموری سے

لا تعذر بیماریاں اور ان کی تکالیف ہیں۔ اور ان کے علاوہ جسم کے جوتوں کا بدولت

ہونے۔ بد صورت ہونے۔ بگ و غیرہ سے جلتے۔ اور چوٹ لگنے سے بڑے پھوٹے گا

عذاب ہے۔ سوکشم شریہ میں دو قسم کے دکھ ستاتے رہتے ہیں کام کرودھ اور جلا وغیرہ کا

جوتا۔ اور شرم دم یعنی غلط فہمیں جو اس کا نہ ہوتا۔ یہ باری باری سے دکھ دیتے رہتے

کاروں شریر بھی جلاپے سے خالی نہیں ہے۔ اس کے عیب اندر نے چھاند گئے
 میں اپنے گوروں پر چاہتی سے بیان کئے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں کہ چونکہ غفلت کی
 ہے۔ اس لئے اس میں آتا اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ گویا رہا ہی نہیں۔ نیز چونکہ
 ان کو استغنا ہے۔ اس لئے تمام آگے آنے والے دکھوں کا بھی بیچ ہے۔ اس طرح
 ان جموں کے متعلق جلاپے دکھا کر اب یہ بتاتے ہیں کہ یہ جلاپے ان جموں میں
 بجا واک یعنی فطرتی ہیں +

۲۲۱۔ تینوں جموں میں یہ جلاپے فطرتی ہیں۔ اگر نہ رہیں تو خود جسم ہی نہ رہ سکتے
 ۲۲۲۔ جس طرح دھاگوں سے کپڑا۔ بالوں سے کنب۔ اور مٹی سے گھڑا جدا نہیں
 رہ سکتا۔ اسی طرح جلاپوں سے جسم جدا نہیں رہ سکتے +

ظن کے معنی میں قدرتی ہو، یعنی جو شے عارضی نہ ہو بلکہ چیز کا ایسا روپ ہو کہ اس سے
 مجرہ نہ ہو سکے۔ جو جلاپے تینوں شریروں کے متعلق اوپر بیان ہوئے۔ انہیں ان
 زریروں کا سبھا یعنی فطرت ہی سمجھنی چاہئے۔ جو کسی حالت میں ان سے یک طرح جدا
 نہیں ہو سکتی جس طرح دھاگوں سے کپڑا جدا نہیں رہ سکتا۔ بالوں سے کنب جدا نہیں
 رہ سکتا۔ مٹی سے گھڑا جدا نہیں رہ سکتا۔ مطلب یہ کہ جب تک تینوں جسم میں
 ان کے ساتھ تینوں قسم کے جلاپے ہیں۔ کوئی چاہے کہ ان سے رہائی ہو جائے سونا
 کس ہے۔ یہ بتا کر اب یہ دکھاتے ہیں کہ تینوں جسم اپنے وہم میں ہی متوہم ہیں +
 ۲۲۳۔ جدا بھاس میں بذات خاص کوئی جلاپا نہیں ہے کیونکہ حیت کا
 ایک سبھا و بس پر کاش ہے اور کچھ نہیں +

۲۲۴۔ پس یہ جلاپے جدا بھاس میں بھی نامکن ہیں۔ ساکشی کا تو کیا کہتا
 ہے۔ لیکن گویا ان سے جدا بھاس ان سے اپنی کیمتائی + نتا ہے +
 ۲۲۵۔ اور ساکشی کا سچا ہونا متوہم کر کے اپنے سے ملحق تینوں جموں میں وہم

کرتا ہے کہ میری ذات حقیقی ہی ہیں :

۲۲۲ - اس ہم کی حالت میں شریروں میں جلا پاتا ہوتا ہے تو کئے دار آدمی

کی طرح یہ دانتا ہے کہ جلا پاتے ہو رہا ہے :

۲۲۳ - جس طرح کہنے دار آدمی اپنے بیٹا میں کو تکلیف میں دیکھ کر بے سود

بے فائدہ یہ مانا کرتا ہے کہ تکلیف مجھے ہو رہی ہے ۔ وہی حال

چرا آجھاس کا ہوتا ہے :

جلا پتے تینوں جسموں کے دھرم ہیں ۔ چہ آجھاس کے نہیں ۔ کیونکہ وہ چیت بھی گیان

سروپ اتنا یا کو مستند کا عکس ہے ۔ اور گیان کا سچا چکر صرف یہ کاش ہے اور

کچھ نہیں ۔ اس لئے اس میں جلا پاؤ کہ وغیرہ کچھ نہیں ہو سکتا ہیں چہ آجھاس

میں ہی جلا پاتا مانا ہے ۔ ساکشی میں تو کیا کہنا ہے لیکن گیان سے یعنی اپنے آپ کو

شریروں سے تمیز نہ کرنے کی وجہ سے چہ آجھاس تینوں جسموں کو یہ دانتا ہے کہ

بہرہ ہی سروپ ہیں ۔ یعنی میں ہی یہ تینوں جسم ہوں ۔ خود چہ آجھاس اور جسم

جسموں میں پہنچے نہیں ۔ مگر ساکشی کی ذات حق کا ہم چہ آجھاس ان جسموں میں

کرتا ہے اور سنی منہم کر کے نہیں اپنا سروپ دانتا ہے ۔ اس ہم کی حالت میں

جسموں میں تکلیفیں ہوتی ہیں تو ان تکلیفوں کو اس طرح اپنی تکلیفیں گردانتا ہے ۔

جس طرح کہنے دار آدمی کے بال بچوں کو تکلیف ہو تو اپنے آپ کو تکلیف مند گردانتا

ہے کہ یہ نہیں میں دکھ اٹھا رہا ہوں ۔ حالانکہ یہ وہم یہ خیال محض بے فائدہ ہے ۔

تکلیف بچوں کو ہے نہ کہ خود اُسے ۔ اس طرح جلا پتے تمام جسموں میں ہیں نہ کہ

چہ آجھاس میں ۔ اسکا علاج کیا ۔ لو خود :

۲۲۴ - اس لئے شری کہتی ہے کہ تمیز کر کے ۔ وہم چھوڑ کر ۔ اور اپنے آپ کو نہ گن کر

صرف ساکشی کا دھیان کرتا ہوا جو اپنے شریروں کو کیوں جلائے :

۲۲۵۔ بھانگنے وغیرہ کا باعث چیز کو کچھ کچھ سمجھنا ہوتا ہے اگر آپ شہزادہ کی کوہنیا پر
سمجھ لینا اور شہزادہ کی کوہنیا پر سمجھ لینا اور شہزادہ کی کوہنیا پر سمجھ لینا اور شہزادہ کی کوہنیا پر
خون پر ہنسنا اگر آپ سمجھ لیں

۴۳۶۔ جیسے آدمی کو جھوٹا دوش لگ جائے تو وہ پراسیت کر کے قصیر صاف
کراتا ہے۔ اس طرح چور کو اس ساکشی کی مشورن جاتا ہے :

۱۲- اور جیسے لگے ہوئے پاپ کے دور کرنے کے لئے آدمی سفار و غیرہ کرتا ہے۔ اس طرح سائنسی کی مشینوں کی ایجاد اور ان کے استعمال کا وہ بیان کرتا ہے۔

۸۴۰۔ اب یہ کی طرح اپنے اوصاف کہتا ہے: "میرا کرتا ہے حبیبیہ شیا
بھوکِ بلاس سے شرم کیا کرتی ہے بد"

۱۴۴۰ جسطرح لیچھوں کے پکڑا ہوا کہ میں پریشانی سے کر کے تیرے پھر لیچھوں سے ملتا
جھٹکتا نہیں۔ اس طرح اب یہ دنیا پاک جموں سے بچتا ہے نہ

ابھاس کہ تینوں جسموں میں ابھسار اور اُن کے جلا پے سے آزاد ہونا ہے تو جیسا شرفی بتاتی
 ہے کہ "جیہ اگر اتر کر جانے کہ میں دیہوں" انا کی تہیز ہم پہنچانی جا ہے۔ جسموں میں وہم باطل
 چھوڑنا چاہیے۔ اپنی مابیت پہنچانی جا ہے۔ اور صرف ساکشی سکھا دھیان کرنا چاہیے۔ اس
 سے جسموں کا جلا یا جاتا رہیگا جو چہ ابھاس اپنے آپ میں متہم کئے بیٹھا ہے۔ دیکھو
 اندھیرے میں سستی سانس نہ لگتی ہے اور آدمی خوف کھا کر کھڑا ہوتا ہے۔ یہ خوف
 چیز کو کچھ کا کچھ سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جہاں رستی کا گیان ہو ا جاتا رہتا ہے اور تہنسی آویا کرتی
 ہے۔ اس طرح ابھاس کو جو جلا پا ہے وہ اس لئے کہ جسموں کی تکالیف کو وہ اپنی سمجھ رہا
 ہے۔ اس جھوٹے دوش کا علاج یہ ہے کہ صلیح آدمی سے کوئی دوش یا پاپ سرزد نہ
 ہو جائے تو وہ پر الیقین کر کے موشی لٹکا کر مٹا ہے۔ اس طرح ابھاس ساکشی کی شرف
 لے۔ اور جیسے پر الیقین کرنے والا نہاتا ہوتا ہے اس طرح ابھاس صرف ساکشی کا چھین

کیسے نتیجہ یہ ہو گا کہ پھر بھوکوں کی طرف رجوع نہیں کریگا اور نہ پاک جسموں اور انکے جلاپے میں اسے وہم من و مانی نہیں رہیگا۔ یہ تو منفی فائدہ بتایا۔ اب مثبت فائدے کو لیتے ہیں :

۲۴۰۔ جطرح ولعبد پنا ہوا راج گمارا جانی کی خواہش سے راج گمار پیروگا

رہتا ہے۔ اسطرح انجاس ساکشی کا پیروکار رہتا ہے :

۲۴۱۔ یہ شرتی شکر کہ نہ ہم کا جاننے والا برہم ہوتا ہے۔ کیونکہ قاب

ہو کر ایک برہم کو ہی سوچا کرتا ہے۔ کسی اور شے کو نہیں :

۲۴۲۔ جطرح دیوتا ہے کہ خواہشمند آگ میں داخل ہوتے ہیں۔ اسطرح ساکشی

روپ سے باقی رہنے کے لئے یہ اپنے ناش کی خواہش کیا کرتا ہے :

۲۴۳۔ جطرح آگ میں داخل ہونے والے کا جسم جب تک نہ جل چکے اور

ہونے کا خیال نہیں چھوڑتا۔ اسطرح پراربدھ سے بنا ہوا جسم جب تک

قائم ہے اسکا انجاس پنا نہیں چھوڑتا :

۲۴۴۔ رستی کے گیان ہو جانے پر بھی جطرح کانپنا وغیرہ ہو لے ہو لے ہی جا کر

ہے اور اندھیرے میں وہ رستی پھر بھی سانپ مقہم ہوئے لگتی ہے :

۲۴۵۔ اسطرح پراربدھ کوں کا بھوک ہوئے ہوئے ہی شانت ہو کر آتا ہے

نہ کہ سب سے یکدم۔ اہہ بھوک کے وقت میں کبھی یہ خیال عود

کرتا ہے کہ میں انسان فانی ہوں :

۲۴۶۔ اس ذرا سے تصور سے تو گیان کا ناش نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ

یہ جیون مکتی کا برت نہیں ہے۔ بلکہ حقیقتاً حقیقت ہے :

ولعبد کو جو نہ راجا بنے کی خواہش ہوتی ہے اسلئے وہ ہر بات میں راجا کی تقلید یا

پیروی کیا کرتا ہے۔ اسطرح چونکہ چار افعال کو ساکشی بنا ہے اسلئے وہ ساکشی کا مقلد یا

پیر و کار رہتا ہے۔ مشرقی کہتی ہے کہ برہم گیانی برہم بن جاتا ہے۔ اسی کو تہ نظر رکھ کر اور سن کر انکا کر کے چہرہ آجھاس برہم کاری چیتن کیا کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ساکشی یا برہم اسی وقت بنیگا جب خود نہ رہے جیسے کرمی پرش دیونا ارقوت بنتا ہے جب یگیہ اگنی میں اپنا جسم ہوم کر دے۔ جب تکہ کرمی پرش کا جسم جل نہیں چکتا۔ اُس وقت تک آدمی ہونے کا خیال بھی نہیں جاتا۔ تاہم سیرج چہرہ آجھاس کا آجھاس ہونے کا خیال اس وقت تک بنا رہتا ہے جب تک پرار بدھ کا بھوک باقی ہے۔ دیکھو رستی میں جھوٹے سانپ کہ جان بھی لو تو بھی خوف اور کانپنا وغیرہ یکدم فرو نہیں ہو جاتا۔ آہستہ آہستہ ہی جاتا ہے اور بعض مرتبے وہ رستی پھر سانپ نظر آنے لگتی ہے۔ سیرج پرار بدھ بھی یکدم رفع نہیں ہو جاتا۔ ہوئے ہوئے ہی شانت ہو کر رہے ہیں اور کبھی کبھی بھوک بھوکے وقت یہ خیال عود کر آتا ہے کہ میں برہم نہیں انسان فانی ہوں۔ مگر اس اتفاقہ وہم سے اس گیان کا ناش نہیں ہو جاتا جو حال پیدا ہے۔ کیونکہ وہ لوح حقیقت ہے حقیقت یعنی سنت برہم کا بھی کہیں ناش ہو سکتا ہے۔ ہاں چہرہ آجھاس نے جو جیون کشتی کا برت دھارن کیا تھا کہ میں ساکشی برہم ہوں اور اس برت سے رنج و غم سے آزاد رہتا تھا۔ اُس میں تھوڑی دیر کے لئے خلل واقع ہو جاتا ہے۔ جو پکار اور تمیز کرنے سے رفع ہو سکتا ہے۔

چنانچہ دکھاتے ہیں ۛ

۲۴۴۔ دسواں آدمی جو روزنامہ اور سر کھوڑتا تھا۔ اسکا روزنامہ دسویں کی جانکر بند ہو جاتا ہے۔ مگر سر کا زخم تو کہیں نہیں بھر میں جا کر ہیٹے ہوئے ہی اچھا ہو کر آتا ہے ۛ

۲۴۸۔ دسویں کے امرت پینے سے جو خوشی ہوتی ہے اُس سے جس طرح زخم کی تکلیف چھپ جاتی ہے۔ سیرج کشتی کے پانے سے پرار بدھ کے

۴۴۹۔ کچھ چھپ جاتے ہیں ۛ

۴۴۹۔ پس برت کے ٹوٹنے سے جب انسان فانی ہونے کا وہم خود کرے تو پھر تیز سے سیطح کام لینا چاہئے۔ جسطح کھائے کا رسیا دن میں کئی کئی بار کھایا کرتا ہے ۛ

۴۵۰۔ اور جسطح دسواں اپنے سر کے زخم کو دوا لگا لگا کر ہولے ہولے شانت کرتا ہے۔ جسطح بھوگ سے شانت کرو تو پھر ابدھ سے مخلصی مل جائیگی ۛ

۴۵۱۔ پس کیا چاہتا ہوا۔ اس جملے سے آجھاس کی یہ چھٹی حالت تشرقی نے بتائی ہے کہ شک یعنی رنج و غم نہیں رہتا۔ شانتی یا ترقی ساتویں سٹیج پر

کہانی میں جو بیبتا یا گیا تھا کہ دسواں آدمی روتا اور سر پھوڑتا تھا۔ وہ تو یہ معلوم کر کے کہ دسواں میں ہی ہوں بند ہو جاتا ہے۔ مگر سر پھوڑنے سے جو زخم ہو گیا ہے وہ تو مہینہ بھر میں ہولے ہولے لمبی اچھا ہو گا۔ اس کی تکلیف اس خیال سے زیادہ نہ ستانے پائیگی کہ دسواں میں جیتا جاگتا موجود ہوں۔ جسطح آجھاس کی ہر خیال سے کہیں مُکٹ ہوں۔ بڑھ نہیں ہوں۔ پھر ابدھ کے بھوگ زیادہ نہیں ستانے پاتے۔ اور وہ جیون کمٹی کا آئندہ لیا کرتا ہے۔ جب پھر کبھی انسان فانی ہونے کا وہم خود کرے تو پھر اپنی اور ساکشی کی تمیز کرنی چاہئے۔ اس سے وہم شانت ہو جائیگا۔ یہی پھر وہ تو بھوگ سے ہولے ہولے سیطح شانت ہوگی جیسے دسویں آدمی کا زخم دوا لگانے سے جو لہے ہولے اچھا ہوا تھا۔ پس تشرقی میں جو یہ الفاظ آئے ہیں کہ کیا چاہتا ہوا۔ اس سے آجھاس کی چھٹی حالت شوک یا ترقی بیان ہوئی ہے۔ ساتویں حالت ترقی یا شانتی یا اباد یعنی خوشی کی ہے ۛ

دسویں فصل ترقی یا شانتی

اب تک اچار یہ نے اس باب میں آجھاس کی چھ حالتیں بتائی ہیں یعنی گیان بکون
وکشیپ۔ پروکش گیان۔ اپروکش گیان۔ اور شوک برتی۔ اب ساتویں حالت کو لیتے
ہیں جو تربیتی یا شانتی کی حالت ہے کہ جس میں جیو اپنے آپ کو کرتا رکھ مانتا ہے
تربیتی کے معنی ہیں سیری یعنی ہر ثبات سے پیٹ بھر جانا اور کچھ ہوس باقی
نہ رہنی میں نے اسکی جگہ شانتی کا لفظ استعمال کیا ہے۔

۲۵۲۔ بشیوں سے جو شانتی ہوتی ہے وہ روک کے ساتھ ہے۔ شانتی

بے روک ٹوک ہے۔ کیونکہ آدمی اس میں یہ سمجھ کر شانت ہوا کرتا ہے

کہ جو کچھ کرنا چاہئے تھا وہ میں نے کر لیا۔ اور جو کچھ پانا تھا وہ پالیا۔

۲۵۳۔ یہاں اور وہاں اور روکش کی سیدھی کے لئے پہلے اُسے جو بہت

کچھ کرنا تھا۔ اب وہ سب کچھ کر چکا۔

۲۵۴۔ یہ کرنے کے لحاظ سے شانتی کہلاتی ہے۔ اسی کو یاد اور بچا کرنا ہوا

ہمیشہ شانت رہا کرتا ہے۔

بشیوں کے ملنے سے جو شانتی ہوتی ہے وہ روک کے ساتھ اس لئے ہے کہ اس جیسے

میں روپیہ آگیا تو اگلے جیسے کا فکر سر پر سوار رہتا ہے۔ اور ایک وقت کھا نا ل گیا تو

دوسرے وقت کے کھانے کا۔ میں ہر ہم ہوں اس اپروکش گیان اور شوک

برتی سے جو شانتی ہوتی ہے اس میں یہ فکر نہیں رہا کرتا۔ بلکہ یہ یقین واقع جلوہ

دکھایا کرتا ہے کہ جو کچھ کرنا یا پانا تھا وہ میں کر چکا اور پا چکا۔ کرنا جو کچھ ہوتا ہے وہ

دنیا کے لئے ہوتا ہے جیسے روپیہ کمانا۔ شادی کرنی۔ اولاد ہونی وغیرہ۔ عقیدے کے

لئے ہوتا ہے مثلاً لگیہ کریم تپ دان اُپاسنا وغیرہ۔ روکش پانے کے لئے ہوتا ہے

مثلاً میٹروں من بند۔ جیسا سن وغیرہ۔ گیانی کو یہ نیچے ہو کر شانتی رہا کرتی ہے کہ

تینوں کے لئے میں سب کچھ کر چکا اور کچھ کر تبیہ یعنی کرنا میرے لئے باقی نہیں ہے۔

یہ کرنے کے لحاظ سے شای ہے۔ اور اسی کے خیل سے کہ مجھے اب کچھ کرنا یا کرنا باقی

ہیں، ہا وہ سدا شانت رہا کرتا ہے۔ اسی مضمون کو کھولتے ہیں :-

۲۵۵۔ دیکھی گیانی بیٹے وغیرہ کی خواہش سے اس دنیا میں آئیں جائیں۔

میں پریم آنند سے بھرپور ہوں۔ پھر کس خواہش سے آؤ گون ہیں

۲۵۶۔ اوچے لوگوں کی خواہش والے کرم پڑے کیا کریں۔ میرا سروا تم بھاو ہے

میں کیا کس طرح اور کس لئے کروں :-

۲۵۷۔ جو ادھکار ہی ہوں وہ شاستروں پر لکھ دیں اور وید ونگو

پڑھائیں۔ مجھے چونکہ کچھ کرنا نہیں رہا ہے اس لئے ادھکاری بھی نہیں

۲۵۸۔ سونے کھانے پھانے وغیرہ کی نہ تو مجھے خواہش ہے نہ کرتا ہوں۔ اگر

دیکھنے والے مجھ میں ان باتوں کی کلپنا میں کرتے ہیں تو مجھے اور ان کی

کلپناؤں سے کیا مطلب ہے :-

۲۵۹۔ مکونی چرمیوں کے ڈھیر کو الگ سمجھئے تو اس سے وہ جل تو نہیں اٹھتا۔

اسی طرح اوروں کے متوہم سنسار دھرموں کو میں نہیں کرتا ہوں :-

معمولی سنساری یعنی دنیا دار آدمیوں کو چونکہ اولاد و دولت وغیرہ کی خواہشیں

ہوتی ہیں اس لئے ان کا سنسار یعنی اس دنیا میں جنم مرن ہوتا رہتا ہے کیونکہ

یہی خواہشیں انہیں یہاں کھینچ کر لاتی ہیں۔ میں پریم آنند سے بھرپور رہتا ہوں۔

خواہش کروں تو کس شے کی کروں جس سے آؤ گون میں پھنسون یعنی دنیا میں

آؤں جاؤں۔ معمولی سنساری آدمیوں سے کرمی پڑشوں پڑے جو لوچے لک ملنے

کی خواہش سے بگڑے وغیرہ کرتے ہیں تو پڑے کیا کریں میں اپنے آپ کو سروا تم بھا یعنی

اس نظر سے دیکھتا ہوں کہ جو کچھ ہوں میں ہی ہوں میں میری نظر میں منجے بچے تک

ہیں نہیں۔ میں کروں تو کیا کام کروں۔ کس طرح یعنی کس طریق یا پوچھی سے کروں اور کس

بھلے پانے کے لئے کہیں کہیں سطح ویدوں کے پنڈت ویدوں کی دیکھیا اور پھر پھر
سے تو آپ کو نہیں اور زونچے کو کہیں کہیں جائیں گے جو کہ کچھ کرنا کرنا رہا نہیں ہے۔
اس واسطے ویدوں کا بھی ادھکار نہیں ہے۔ ان سے قطع نظر کیجئے اور معمولی جہانی
کام لیجئے مثلاً کھانا پینا نہانا دھونا وغیرہ تو معمولی آدمیوں کی طرح لیجئے نہ ان کے
کرنے کی خواہش ہوتی ہے۔ نہ میں کرتا ہوں۔ اور آدمی چونکہ مجھ سے یہ کلام سہجہ
ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس لئے انہیں یہ وہم ہوتا ہے کہ میں اپنے ارادے سے کرتا
ہوں۔ مگر مجھے اور دوسری کھاناؤں یعنی توہمات سے کیا لینا ہے۔ کوئی جڑی یا ریتوں کے
ڈھیر کو آگ متوہم کرے تو اس کے اس طرح متوہم کرنے سے وہ آگ تو نہیں بن جائے
ناظرین کو یاد رہے کہ گیبانی کے تمام کام پر ارادہ۔ پہلے سنکار۔ اور پہلے اٹھیا سنا
کل کی طرح ہوتے ہیں۔ اپنے ارادے سے وہ کچھ نہیں کیا کرتا۔ دیکھنے والوں کو معلوم
ہوتا ہے کہ ہماری طرح وہ بھی سب کام کر رہا ہے۔ مگر یہ ان کا وہم ہی وہم ہے۔ پس یہ
خیال بالکل ٹھیک ہے کہ اوروں کے متوہم دھرموں کو میں نہیں کرتا ہوں کہ انہوں
سے گیان کے سادھنوں پر آتے ہیں۔

۲۶۰۔ جنہوں نے متوہم نہیں جانا وہ شردن کریں۔ میں نے جان لیا ہے
پس کیوں شردن میں پھنسوں۔ شک و شبہات والے من کریں۔
مجھے شک و شبہات نہیں۔ پھر کیا من کریں؟

۲۶۱۔ پیریت بھاونہ والے یاد دھیان کریں۔ مجھے چونکہ پیریت بھاونہ
نہیں پس کاہیکا دھیان جسم کو اتنا نہ لگی پیریت بھاونہ مجھ کو نہیں
۲۶۲۔ یہ میوہ مار کہ میں آدمی ہوں پیریت بھاونہ کے بغیر داسنا کی

مدت کی مشق سے بھی ہو سکتا ہے۔
۲۶۳۔ پیریدھرموں کے نہ رہنے پر ہی اس میوہ کا بھی خاتمہ ہو کر رہا ہے۔

پر بار بھڑکے مانتی ہیں تو ہزار دھیان لگانے سے بھی نہیں جانتا ہے
۲۶۶۔ اگر تو اس بیوہ کو کھو یا چاہے تو دھیان لگتا۔ میں اسے
نقصان نہ پہنچانے والا سمجھ کر کیا دھیان لگاؤں؟

۲۶۷۔ چونکہ مجھے وکشیپ نہیں ہوتا اس لئے سادھی بھی نہیں لگاتا۔

کیونکہ وکشیپ اور سادھی دونوں ہی بیکاری میں سکے دھرم میں

۲۶۸۔ میں خود ہیشہ انوکھو روپ ہوں۔ پس علیحدہ انوکھو کیا کروں؟

میرا لقیں واقع ہے کہ جو کچھ کرنا تھا وہ کر لیا۔ اور جو کچھ پانا تھا وہ پالیا ہے

شرون یعنی شاستر پڑھنا ان آدمیوں کے لئے ہے جنہوں نے حقیقت کو نہیں

جانتا۔ من یعنی پڑھے ہوئے مضامین کو سوچنا ان کے لئے ہے جنکے دل میں شک و

شبہات اٹھتے رہتے ہیں۔ مذہب دھیان یعنی استغراق ان کے لئے جنہیں یہ پیریت بھابھا

یعنی خیال مخالف ستائے کہ ہم ہم نہیں جسم خاکی ہیں۔ میں تو کو جانتا ہوں۔

دل میں شک و شبہات اٹھتے نہیں۔ پیریت بھابھا ونا ہوتی نہیں۔ یعنی جسم کو آتما

نہیں سمجھتا۔ پھر میں شرون من مذہب دھیان کیا کروں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ

اے گیانی پھر تو یہ بیوہ ہار کیوں کیا کرتا ہے یعنی یہ کیوں کہا کرتا ہے کہ میں آدمی ہوں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اس بیوہ کو باعث پیریت بھابھا ونا نہیں۔ بلکہ عرصہ دراز

سے جو اپنے آپ کو آدمی کہنے کی عادت پڑی ہوئی ہے وہ ہے۔ یہ پورا بدھ

کرموں کے ختم ہونے پر ہی رفع ہوتی ہے۔ دھیان لگا کر پیچھے سے نہیں۔ ہاں اگر

معرض اس بیوہ کو کھو یا چاہے تو دھیان لگا کر سادھی میں بیٹھے۔ مجھے اس سے کچھ

نقصان ہوتا نظر نہیں آتا۔ اس لئے دھیان کی ضرورت نہیں۔ سبیل سادھی کی

بھی ضرورت نہیں کیونکہ سادھی وہ لگائے جسے وکشیپ یعنی من کا اضطراب ستائے

میرا من بیکاری نہیں۔ اس لئے وکشیپ اور سادھی جو بیکاری میں سکے دھرم میں ہے

کچھ میں نہیں۔ برہم کے الو بھوکا بھی وہ فکر کرے جو الو بھوکا اپنی ذات سے علیحدہ
کچھ میں نہیں۔ آپ کو خود الو بھوکا روپ ہمیشہ محسوس کرتا ہوں۔ اس لئے
کچھ کرنا کچھ کرنا نہیں رہا ہے۔ اس صورت میں گیانی کا دینی اور دنیوی
یو بار بھوکا کیونکر سیدھا ہو سکیگا۔ اس سوال کو اٹھاتے ہیں۔

۲۶۶۔ مجھ کو بتائیے کہ کادنیوی دینی اور اور طرح کا بیو ہا رہے ہیں یا نہ
سے ہو جائے۔ ہو کرے۔

۲۶۸۔ یا لوگوں پر رحم کر کے میں کرتا تو تم تو بھی شاستر کے بتائے ہوئے
رستے پر چلوں تو میرا کیا صحیح ہے۔

۲۶۹۔ جسم دیوتا پوجن۔ نہانا۔ مصفا رہنا۔ کھانا وغیرہ سب کام
کرے۔ باقی ستر بچے۔ ستر شاستر بچا کرے۔

۲۷۰۔ بدھ جی وشنو کا دھیان کرے یا برہم آئند میں لے ہو جائے۔
میں محض ساکشی ہوں۔ نہ کچھ کرتا ہوں نہ کرتا ہوں۔

میں چہ نہ اپنے آپ کو گیان سروپ ہونے کی وجہ سے کرتا اور نہ منک دیکھتا ہوں۔
اس لئے میرا دنیوی بیو ہا یعنی روپیہ کسانا وغیرہ۔ دینی بیو ہا یعنی جپ گیت دیوتا
پوجن وغیرہ۔ اور اور طرح کا بیو ہا یعنی جسم کی صحت وغیرہ جسطرح پرارتھ سے
ہو جائے۔ ہو کرے۔ مجھے مطلق پروا نہیں۔ یا لوگ چونکہ مجھے قابل تعظیم سمجھتے ہیں

ان پر میں ہر بانی کر کے اور نہ بن کر شاستر کے بتائے ہوئے رستے پر چلوں تو میرا
کیا حرج ہے۔ یہ رستہ ان کے دوشلوکوں میں بتایا ہے یعنی دیوتا پوجن وغیرہ جو
جسم اندریوں میں بدھ جی کے دھرم ہیں۔ میں صرف ان کا ساکشی یا ناظر ہوں۔ نہ
کچھ کرتا ہوں نہ کسی سے کچھ کرتا ہوں۔ اس لئے گیانی کا کمری لوگوں کے کسی
قسم کا جھگڑا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ دکھاتے ہیں۔

۱۷۷۔ اس طرح میرا اور کرمی لوگوں کا جھگڑا کیا نہ ہو سکتا ہے۔ گیانی اور کرمی

کچھ چیزوں میں مغرب و مشرق کے سمندر کا فرق ہے۔

۱۷۸۔ کرمی لوگوں کی بہت جسم اندریوں ہیں اور بدھی کے متعلق ہوتی ہے
نہ کہ ساکشی کے متعلق۔ اور گیانی کے ساکشی کے بے لوث ہونے میں نہ کہ
کسی اور بات کے متعلق ہے۔

۱۷۹۔ اس طرح ایک دوسرے کی بات نہ سمجھتے ہوئے بہروں کی طرح یہ دونوں
جھگڑیں۔ تو ان کے جھگڑے پر دانا آدمی کو ہنسی ہی آئیگی۔

۱۸۰۔ کرمی جس ساکشی کو نہیں جانتا گیانی اُسے برہم مانے تو کرمی کا کیا بگڑتا ہے
۱۸۱۔ گیانی نے جسم اندریوں اور بدھی کو جھوٹا سمجھ کر چھوڑ دیا ہے۔ کرمی کو
کام لے تو گیانی کا کیا بگڑتا ہے۔

میرا اور کرمی لوگوں کا جھگڑا اس لئے نہیں ہو سکتا کہ ہم دونوں کے لئے یعنی اشتیاق
الگ الگ ہیں۔ کرمی لوگ جب کہ جسم اندریوں اور بدن سے کام لیتے ہیں اس واسطے
انہیں جھوٹا نہیں سمجھتے۔ وہ ساکشی کو جانتے تک نہیں۔ گیانی اپنے انہو سے ایک ساکشی کو
تجا اور بے لوث جانتا ہے۔ باقی سب کچھ اس کے لئے مقبیا ہے۔ چونکہ پہلو ہمارے
نظر بالکل متضاد ہیں۔ اس لئے اگر گیانی اور کرمی ہم جھگڑیں۔ تو ان کا جھگڑنا بالکل
دو بہروں کی لڑائی ہے جو ایک دوسرے کی بات تو سمجھتے نہیں اور لڑتے جاتے ہیں
میں پوچھتا ہوں کہ کرمی نے جس ساکشی کا انہو نہیں کیا ہے گیانی اُسے برہم مانے
تو اس میں کرمی کا کیا بگڑتا ہے۔ اور جس جسم اندریوں میں بدھی تو گیانی نے جھوٹا
سمجھ کر چھوڑ دیا ہے کرمی ان سے کام لے تو گیانی کا کیا نقصان ہوتا ہے۔ اس پر اعتراض
اٹھاتے ہیں۔

۱۸۲۔ اگر کہو کہ عمل کی مناسبت نہ ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ ترک کی کب ہو سکتی

اس پر کہو کہ ترک گیان کیلئے ضروری ہے تو بھلا عمل کیوں نہ ضروری ہو گا

۲۷۷۔ اب اگر کہو کہ گیان ہونے پر پھر گیان کی خواہش نہیں رہتی تو جواب ہے کہ پھر گیانی کو گیان بھی تو نہیں دیا جاتا۔ کیونکہ گیان بادھ نہ ہونے سے ہی جاری رہتا ہے کسی اور سادھن سے نہیں ہ

۲۷۸۔ ابتدا اور اس کے کاریہ گیان کا بادھ یا ناش نہیں کر سکتے۔ کیونکہ متو گیان سے خود ان کا ناش پہلے ہی ہو چکا ہے ہ

۲۷۹۔ بادھ ہونے پر بھی وہ آنکھوں کو نظر آتے ہیں تو گیان کا بادھ نہیں کر سکتے۔ جتنا جاگتا چوڑا ہوتا ہے تو نہیں مار سکتا تو بھلا مرا ہوا کیا مارے گا ہ

۲۸۰۔ جو مہادیو کے اسٹرے بنیدھا جا کر بھی نہ مرا۔ اُسے بے پھل کے تیر بھی ہیں تو بھلا کیوں نہ مر گیا ہ

۲۸۱۔ گیان نے ابتدا اور اس کے عجیب غریب پھیلے ہوئے کاریوں سے جنم کر کے انہیں پہلے ہی جنت لیا ہے۔ اب مضبوط ہونے پر بھلا اسکا بادھ کیوں کر سکتا ہے

کرمی کی سٹ یہ ہے کہ اگر جسم وغیرہ کو مستحیا مانا تو گیانی کی یہ برتی یعنی کاروبار کرنے بند ہو جانے چاہئیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ غفلت پر برتی کو کیوں لیتے ہو نہ برتی یعنی خیال ترک کر بھی لو کہ وہ بھی نہ رہنا چاہئے۔ کیونکہ گیانی نہ پر برتی میں ہے نہ برتی میں اس پر یہ کہا جائے کہ نہ برتی یعنی ترک تو گیان کا جزو ہے تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ پر برتی گیان کا جزو کیوں نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ پر برتی یعنی سادھن وغیرہ اور نہ برتی یعنی بشیوں کا ترک ابتدائی حالت میں ضروری ہیں۔ بیکار نہیں۔ گیان ہونے پر دیولوں کی ضرورت نہیں رہا کرتی۔ کیونکہ گیان جب ہو گیا تو جاتا نہیں۔ خود بخود جاری رہتا ہے کسی سادھن کی ضرورت نہیں رہتی سادھن ابتدا اور اس کے کاریوں میں داخل ہیں۔ جبکا ناش گیان سے پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر اندر جال کے جھوٹے

نمائش کی طرح یہ اگیان کاریہ پھر بھی نظر آتے رہے تو گیان کو تو ناش نہیں کر سکتے
اسی کی توضیح میں چو ہے اور بے فصل کے تیر کی تمثیل میں ہے۔ اسی کی اور شرح کرتے ہیں بد
۲۸۳۔ گیان سے مارے ہوئے اگیان اور اس کے کاریہ رہیں۔ گیان کے
راجہ کو ان سے خوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اٹھ جس بڑھتا ہے بد

۲۸۴۔ جس سورما کی ایسے مضبوط گیان سے جدائی نہیں ہوتی۔ جسم کی کامیابی
پر برتی یا برتی سے اسکا کیا لگاڑ ہو سکتا ہے بد

۲۸۵۔ جنہیں گیان نہیں ہوا ہے ان کے لئے پر برتی یعنی سادھن وغیرہ
بے شک ضروری ہیں۔ اسی لئے آدمیوں کو سورگ یا موشش پانے کے
لئے کوشش کی بھی ضرورت ہے بد

۲۸۶۔ اور اسی لئے گیانی اگر کرمی لوگوں میں رہتا ہے تو اسے جسم بانی اور
من سے تمام کرم گرنے بھی چاہئیں۔ تاکہ وہ بے راہ نہ ہو جائیں بد

۲۸۷۔ ہاں گیان کی خواہش والے دیگوں میں اسکا رہنا ہو تو ان کے گیان
وجہ کے لئے تمام کرموں میں نقص دیکھا جائے اور خود بھی کرم چھوڑ دے بد

جب اس گیان سے کہیں گیان سرورپ ساکشی تو سچا ہوں اور میرے موباسبیکہ
جھوٹا ہے۔ اگیان اور اس کے کاریوں کا یاد دہ ہو جائے تو پھر یہ جھوٹا نہایت
نظر بھی آتے رہیں تو بھی گیانی کا کیا لگاڑ ہے۔ گیان کے راجہ کو ان سے ڈر نہیں رہتا۔
بلکہ شکار کئے ہوئے مردہ شہیر کی طرح یہ اسکا جس اور شہرت بڑھاتے ہیں۔ اس طرح کے
مضبوط گیان ہونے پر گیانیان جسم سے کام کرے یا نہ کرے۔ دونوں یکساں ہیں۔ ہاں
جنہیں ہنوز گیان نہیں ہوا ان کے لئے پر برتی یعنی کرم دیگ جگتی وغیرہ سادھن سب ضروری
ہیں تاکہ ان سے چت شدہ ہو اور وہ گیان کے اوجھاری نہیں۔ یا سورگ اور موشش پانے
کی کوشش کریں اور محض دنیا کے کئے نہ رہیں۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ گیانی اگر کرمی لوگوں کو

ساتھ رہنا ہے تو اسے جسم سے دیوتا پوجن وغیرہ - بانی سے منتروں کا چپ وغیرہ - من سے
دھیان وغیرہ سب کرم کرتے نہ جتن چاہئیں - تاکہ اُسے دیکھ کر وہ بھی کرتے رہیں - اس کے
برعکس اگر گیان کے خواہشمندوں کے ساتھ رہنا سہتا ہے - تو ان کے گیان دینے
کے لئے کریں نقص دکھانے چاہئیں کہ یہ اپنے پھلوں سے بندھ میں پھنساتے ہیں -
اس لئے میں نے چھوڑ رکھے ہیں - تم بھی چھوڑ دو - اسی کی مثال سے توضیح کرتے ہیں +
۲۸۸ - چھوٹا سا بیٹا باپ کو گالی دے یا مارے بھی تو بھی باپ کو نہ تو کچھ دکھتا
ہے نہ غصہ آتا ہے - اٹا بچے کو پیار کیا کرتا ہے +

۲۸۹ - سیطرہ آگیا نی لوگ گیانی کی مذمت کریں یا تعریف کریں تو جواب میں
اُسے انکی مذمت یا تعریف نہ کرنی چاہئے - بلکہ جسطح انہیں گیان نہ کرنا چاہئے
۲۹۰ - پس جسطح ہو سکے گیانی کو ایسا عمل کرنا چاہئے جس سے آگیا نی گیان
کی طرف مائل ہوں - آگیا نیوں کو گیان دینے کے سوا گیانی کو اور کچھ
کرنا نہیں ہے +

گیانی کا بہتا ہوا آگیا نیوں کے ساتھ ایسا ہونا چاہئے جیسا باپ کا اپنے ننھے بچے کے ساتھ
ہوا کرتا ہے - کہ وہ گالیاں دیتا ہے اور مارنا ہے مگر باپ ہے کہ دکھ پانے یا خفا ہونے
کی بجائے اٹا سے پیار کرتا ہے - کیونکہ جانتا ہے کہ یہ ان سمجھ ہے - کیا تو انکی باتوں سے
برامانوں اور کیا اس پر خفا ہوں - سیطرہ آگیا نی لوگ گیانی کو گالیاں دیں یا تعریف
کریں تو پلٹ کر ان کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک نہیں کرنا چاہئے - بلکہ انکی باتیں سہہ
جس طریق سے ہو سکے انہیں آگیا نی سے ہٹا کر گیان کے رستے چلانا چاہئے - اس کے
علاوہ گیانی کو اور کچھ کرنا باقی نہیں رہتا - آگیا نیوں کے ساتھ گیانی کا بہتا رہنا کہ
اب خود گیانی کی شانتی کی حالت بیان کرتے ہیں +

۲۹۱ - اس خیال سے کہ مجھے جو کچھ کرنا تھا وہ کر چکا اور جو کچھ پانا تھا وہ پا چکا -

من میں سدا شانت رہتا ہوا گیانی اس طرح سوچا کرتا ہے :-

۲۹۲۔ میں دھیت ہوں دھیت ہوں کہ سدا اپنی آتما کو اچھی طرح جانتا ہوں ۔

میں دھیت ہوں دھیت ہوں کہ برہماوند مجھے صاف صاف محسوس ہوتا ہے :-

۲۹۳۔ میں دھیت ہوں دھیت ہوں کہ دیوی دیکھ مجھے اب نہیں نظر آتا ۔ میں

دھیت ہوں دھیت ہوں میرا گیان بھاگ کر کہیں چلا گیا :-

۲۹۴۔ میں دھیت ہوں دھیت ہوں کہ مجھے اب کچھ کرنا نہیں رہا ۔ میں دھیت

ہوں دھیت ہوں کہ جو پانا تھا وہ میں نے پایا :-

۲۹۵۔ اہا ہا میرا گیت ۔ اہا ہا میرا گیت کیا ہی خوب بھلا ہے ۔ اور اس گیت

والا میں ۔ واہ وا میں :-

۲۹۶۔ اہا ہا شاستر ۔ اہا ہا شاستر ۔ اہا ہا گورو ۔ اہا ہا گورو ۔ اہا ہا گیان ۔

اہا ہا گیان ۔ اہا ہا آئند ۔ اہا ہا آئند :-

۲۹۸۔ اس ترقی دیپ پیکر کو جو گیانی بچار تے ہیں ۔ وہ برہماوند

میں گمن رہتے ہیں ۔ اور سدا پر م شانت رہا کرتے ہیں :-

یہ خیال کہ مجھے کرموں سے کسی قسم کے اٹھیا اس سے اور کسی سا بھن پر عمل کر نیسے

ضرور شغل رکھنا چاہئے اور ہمیشہ کچھ کرتے رہنا چاہئے غلامی اور بندہ کا خیال

ہے ۔ گیان کا نشان یہ ہے کہ جو کچھ کرنا تھا وہ میں کر چکا ۔ اور جو کچھ پانا تھا وہ

پا چکا ۔ اب مجھے کچھ کرنا نہیں ۔ فقیر مہر کی کئی جیون کمٹوں سے ملاقات ہوئی

ہے ۔ جسے کہا یہی کہا کہ کرنا کچھ نہیں ہے ۔ جب تک کرنے کا خیال ہے آدمی بندہ

میں گرفتار ہے ۔ رستی میں سانپ نظر آئے تو اس سے جو خوف پیدا ہوتا ہے وہ

استان کا ن لوگ اٹھیا اس اور ستیان پڑھنے سے نہیں جاتا تحقیق کر تحقیق کر

سانپ ہے بھی یا نہیں ۔ اسی طرح سنار اور سنار کا دیکھ صرف بچار سے جاتا ہے ۔

اور کسی طرح نہیں۔ ساوھن صرف بچوں کے کھلونے ہیں۔ انہیں چھوڑو۔ اور
ایک نیم گیان سے شانت پارہ پہنچو تو پھر تم بھی وہی شانتی کا راگ گانے لگو گے
جو اوپر شلوکوں میں دیا ہوا ہے۔ اس میں آتما کو جاننے۔ یہاں نہ محسوس ہونے
شانت رہنے سے آنند کی پراپتی دکھائی نہ ہے۔ اور دینیوی دکھ کے نہ رہنے۔
آگیان کے بھاگنے۔ کرنے اور پائے کا خیال چھوڑنے سے شوک کی برقی یہی نوا
موکش کے سروپ میں داخل ہیں۔ شوک صاف ہیں تشیج کے محتاج نہیں
اما پائین۔ اما پاشا ستر و خیرہ کے کہنے سے دیرانت کی عظمت دکھائی اپنے بغیر
شوک رنجبت انگیز اور دعا بیہ ہے۔ تاکہ لوگ اس باب کو بار بار پڑھیں۔

باب ششم

کوٹھہ پر روشنی

پہلی فصل کوٹھہ اور چدا بھاس

ساتویں باب میں آجھاس کی ساتھ حالتیں بتاتے ہوئے آچار یہ ہے
اپر وکش گیان ہے جو شوک کی برقی اور آنند کی پراپتی ہوتی ہے وہ کھول
دکھائی ہے۔ اسی کا اصطلاحی نام جیون مکتی ہے۔ اس پر پہلے کا طریق یہ ہے۔

کہ آدمی اپنے سروپ کو پہچانے۔ ان آدمی آگیاں سے ہر شخص سمجھے بیٹھا ہے کہ میں آئینہ جاس ہوں نہ کہ کو شمع۔ اسی لئے آئینہ جاس کی بدلتی ہوئی حالتوں سے اپنے آپ کو تبدیل یعنی کبھی کبھی جانتا ہے کبھی سمجھتی۔ حالانکہ اس کا سروپ یعنی ماہیت ذاتی مستندہ گیان یا کو شمع ہے جس میں کوئی تبدیلی راہ نہیں پاسکتی اور جو مستندہ بدھ مکت سمجھا و ہے۔ آگیاں سے آدمی کو ہٹانے اور جیوں مرکب پذیر ہینچانے کے لئے اس باب میں آچار یہ کو شمع کے مضمون پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۱۔ جس طرح دیوار پر نور و شیناں پڑا کرتی ہیں۔ ایک تو آکاش کے سورج کی اور دوسری آئینے کے عکس ہائے آفتاب کی۔ اس طرح جسم انسان میں دو نور ہیں۔ ایک کو شمع کا اور ایک بدھ جی میں ہونے والے چراغ آئینہ جاس کا۔

۲۔ آئینے کے بہت سے عکس ہائے آفتاب کی سندھیوں میں آکاش کے سورج کی روشنی چلتی ہے۔ اور عکس نہیں ہوں تو بھی چلتی رہتی ہے۔

۳۔ اس طرح چراغ آئینہ جاس سے متصف بہت سی بدھ جی کی برتیوں کی سندھیوں اور برتیوں کے نہ ہونے کو جو پرکاش کرتا ہے وہ کو شمع ہے۔ یہ تمیز ہم ہینچاؤ۔

دھوپ میں دیوار کے مقابل آئینہ رکھا ہو تو دیوار پر دو طرح کی روشنی پڑتی نظر آئے گی۔ ایک تو سورج کی روشنی جس سے تمام دیوار روشن ہوگی۔ اسے عام روشنی سمجھو۔ دوسرے آئینے میں جو سورج کے عکس پڑے ہیں ان کی روشنی جو خاص حصہ ہائے دیوار کو روشن کرے گی اور اس لئے خاص ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ سورج کی روشنی جو دیوار پر پڑتی ہے اس سے ساری دیوار کی روشنی ہو جاتی ہے۔ سورج کے عکس ذرا ذرا سے ہوتے ہیں۔ ان کی روشنی سے دیوار کے ذرا ذرا سے حصے ہی روشن ہوتے ہیں۔ اس طرح جسم انسانی نور سے

منور ہے۔ ایک تو کو شہید کے نور سے جو عام ہے اور دوسرے چار بجھا کے نور سے جو بدھی کی برتیوں میں پڑتا ہے اور اس لئے خاص ہے۔ اس مسئلے کا ثبوت یہ ہے۔ کہ دیوار کے خاص حصوں پر جو عکس ہمارے آفتاب کی روشنی پڑتی ہے ان کے بیچ بیچ کی جگہوں کو جنہیں سندھی کا نام دیا جاتا ہے سورج پُر نور کرتا ہے اور عکس نہ ہوں تو بھی سورج کے نور سے دیدار چمکتی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روشنیاں دو ہیں۔ اس طرح بدھی کی برتیوں کو چار بجھا کے نور سے آگاہ کیا جاتا ہے اور انکی سندھیوں کو اور برتیاں نہ ہوں تو بھی انتہہ کرن اور جسم کو کو شہید برابر منور کرتا رہتا ہے۔ پس جسم میں دو نور ہیں چیزیں ثابت ہوئیں۔ ایک کو شہید دوسرے بجھا۔ مطلب یہ ہے کہ کو شہید کا نور عام ہے جو سدا بنا رہتا ہے اور بجھا کا نور صرف بدھی کی برتیوں میں ہوتا ہے۔ جو وقت برقی نہیں ہوتی چار بجھا اور اسکا نور غائب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بیرونی اشیا کے علم سے دونوں نور با لائق واضح کرتے ہیں۔

۴۔ گھڑے کی صورت اختیار کئے ہوئے اور بدھی میں رہتا ہوا چار بجھا صرف گھڑے کا پرکاش کرتا ہے۔ برہم یا کو شہید کا نور گھڑے کے گیات ہونے یعنی جانے جانے کو پرکاش کرتا ہے۔
۵۔ بدھی کی برتی پیدا ہونے سے پیشتر گھڑا برہم نے اس طرح نے جانا تھا کہ گیات ہے یعنی نہیں جانا گیا۔ برتی پیدا ہونے کے بعد اس طرح کہ گیات ہے یعنی جانا گیا۔

۶۔ بطرح لوہے کا پھل بالسن کے نیزے پر چڑھا ہوتا ہے اسی طرح چار بجھا سے چھائی ہوئی بدھی کی برتی علم کا نام پاتی ہے۔ خود گھڑا جڑنا اور گیان دو چیزوں سے گھڑا رہتا ہے۔

۷۔ جسطرح آلیات گھڑے کو برہم جانتا ہو اسی طرح گیات کو بھی جانتا ہو۔ گیات

گھڑے کے جاننے پر چار آہٹاس کا کام ہو چکتا ہے۔

۸۔ اگر تیرھی میں چار آہٹاس نہ ہو تو وہ گھڑے کا گیات ہونا پسند نہیں کر سکیگی۔ ایسے بکاری تیرھی اور مٹی وغیرہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔

۹۔ جسطرح مٹی سے پٹا ہو اگھڑا کہیں گیات نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح تیرھی کی برتی سے چھایا ہو اگھڑا بھی گیات نہیں ہو سکتا ہے۔

۱۰۔ اس لئے گھڑے کا گیات ہونا بس یہی ہے کہ برتی اس پر لپٹے اور برتی میں چار آہٹاس کا پھل ہو۔ اور جو یہ بھگلی برہم کا نور نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس کے نمودار ہونے سے پیشتر بھی موجود ہی ہے۔

جڑ اور جیتن کا فرق آہٹاس واد میں یہ ہے کہ جیتن ہم جیتن کہتے ہیں مثلاً انسان اُن میں انتہہ کرن ہوتا ہے اور چونکہ یہ مصفا مستوگون کا کار یہ ہے۔ اس میں جیتن کا عکس یعنی چار آہٹاس پڑتا ہے۔ گھڑے اور مہر کر سہی وغیرہ میں جو انتہہ کرن نہیں ہے اس لئے ان میں چار آہٹاس نہیں پڑا کرتا۔ اس لئے جڑ کہلاتے ہیں یعنی جڑنا سے گھرے ہوئے۔ یہی برہم کی جیتن یا نور وہ اور جیو دونوں میں یکساں ہے اور سب کے پس پشت ہے۔

کسی بیرونی شے مثلاً گھڑے کا علم نہیں اس طرح ہو ا کرتا ہے کہ آنکھ کے رے انتہہ کرن یا تیرھی کی برتی نکل کر باہر جاتی ہے۔ اور گھڑے پر لپٹ کر اس صورت اختیار کرتی ہے۔ گویا گھڑا اب جڑ گھڑا نہیں رہا۔ برتی روپ میں اس سے گھڑے کی جڑ تادور ہوتی ہے جسے اصطلاح میں آورن کا دور ہوتا ہے۔ اس میں ظاہر ہے کہ گھڑے نے جو برتی کی صورت اختیار کی ہے۔ اس میں بھی پڑے گا کیونکہ جہاں برتی ہے وہاں چار آہٹاس بھی ضرور ہے۔ اس سے گھڑے

پرکاش ہوگا یعنی اسپر روشنی پڑے گی۔ ہاں چہرہ آجھاس سے پرکاش ہونے پر ساقی کوٹھ یعنی آدمی کے گیان سرورپ آتما کا گھڑے کے پس پشت جین سے ابھید ہوتا ہے اور اس طرح گھڑا جان لیا جاتا ہے۔ اور بھی صفائی سے یوں سمجھ لو کہ اندھیرے کمرے میں کوٹھ سے ڈھکا کھڑا رکھا ہے۔ اس کے جاننے کے لئے اول کوٹھ کی ہٹا ضروری ہے۔ دوسرے چراغ کی روشنی کی ضرورت ہے۔ تیسرے دیکھنے والی آنکھ کی ضرورت ہے۔ کوٹھ کی جگہ چڑھنا یا آورن ہے جو برقی سے دور ہوتا ہے۔ چراغ کی روشنی کی جگہ چہرہ آجھاس ہے جو پرکاش کرتا ہے۔ اور آنکھ کی جگہ گیان سرورپ آتما کوٹھ ہے۔

چہرہ آجھاس کسی ایک چیز مثلاً گھڑے کا اسی طرح صرف پرکاش کرتا ہے جس طرح لوہے کا گولا آگ میں ڈالو تو وہ تھوڑا بہت آگ کا کام دینے لگتا ہے۔ یعنی اس میں حرارت اور روشنی آجاتی ہے۔ مگر نہ اس سے کھانا پکا سکتے ہیں نہ مکان روشن کر سکتے ہیں۔ اسی طرح چہرہ آجھاس سے صرف اتنا ہوتا ہے کہ گھڑے کا پرکاش ہوگا یعنی وہ روشنی میں آگیا۔ اسے ہی دوسرے لفظوں میں یوں کہیں گے کہ چہرہ آجھاس بس پرکاش کرنا ہے کہ ”یہ گھڑا ہے“ گھڑا جانا گیا۔ یہ بیہوش ساقی یعنی ذات ناظر کی برکت سے ہوتا ہے کیونکہ وہی گیان سرورپ ہے۔ پرکاش کا جاننا دو طرح کا ہے۔ ایک تو روپ سے یعنی اس طرح کہ گیان سے چونکہ چیز ڈھکی ہوئی ہے اس لئے نہیں جانی گئی۔ جو شہسپتی کی طرح گیان یا مایا کی برقی ہے۔ اور گیات روپ سے یعنی اس طرح کہ چیز جانی گئی۔ کیونکہ برقی اس پر پٹی ہوئی ہے اور چہرہ آجھاس نمودار ہو رہا ہے۔ اس توضیح کے بعد مندرجہ بالا شکوکوں کا مطلب صاف سمجھ میں آسکتا ہے۔

برقی کے ذریعے سے چہرہ آجھاس نے جو گھڑے کی صورت اختیار کی ہے

اُس سے گھڑے کا صرف پرکاش ہوتا ہے یعنی وہ روشنی میں آجاتا ہے برہم کے نور یا جیتتا سے اس بات کا پرکاش ہوتا ہے کہ گھڑا جانا گیا یعنی اُس کا علم ہو گیا۔ بدھ کی برہمنی سے پہلے برہم جیتتا گھڑے کو اکیات روپ سے جانتی تھی اب برہمنی پر اس نے کئے بعد اکیات روپ سے جانتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ علم کے لحاظ سے گھڑے کے دور روپ ہیں۔ گھڑا نہیں جانا گیا یعنی گھڑا اکیات ہے۔ اور گھڑا جانا گیا یعنی گھڑا اکیات ہے۔ ان دونوں کا پرکاش برہم جیتتا سے ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ نفی کی حالت میں برہمنی اور چہارم بھاس دونوں نہیں ہوتے۔ اور اثبات کی حالت میں ہوتے ہیں۔ پس علم کے معنی میں بدھ ہی اور اس میں چہارم بھاس کا اس طرح ہونا جس طرح بالنس پر لہو کا پھل چڑھا دیں تو وہ نیزہ ہو جاتا ہے۔ خود گھڑا اور چیزوں سے گھڑا رہتا ہے جڑنا یا آون سے۔ اور اکیان یعنی جانے نہ جانے سے۔ اکیات گھڑا جس طرح برہم بھاسیہ ہے یعنی برہم پاسادھارن گیان کو اس کا یہ علم ہوتا ہے کہ گھڑا نہیں جانا گیا ہے۔ اس طرح اکیات گھڑا بھی برہم بھاسیہ ہی ہے۔ یعنی اس کا یہ علم ہوتا ہے کہ گھڑا جانا گیا ہے۔ چہارم بھاس کا بس اتنا کام ہے کہ گیان برہمنی پر کالر پیدا کر کے بس اس کا خاتمہ ہو جائے۔ یہ پرکاش جو چہارم بھاس نے پیدا کیا ہے صرف بدھ ہی پیدا نہیں کر سکتی۔ کیونکہ جڑ بدھ ہی کی برہمنی گھڑے پر لیٹتی ہے تو یوں سمجھو کہ نیلی یا سیلی مٹی گھڑے پر لیٹ دی۔ اس مٹی کے لیٹنے سے جس طرح گھڑا اکیات نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح بدھ ہی کے لیٹنے سے گھڑا اکیات نہیں ہو سکتا۔ پس گھڑے کے گیات ہونے کے معنی یہ ہیں کہ چہارم بھاس کا پھل نمودار ہو یعنی بدھ ہی کی برہمنی نے جو گھڑے کی صورت اختیار کی ہے اُس میں جیتنا عکس پڑے۔ پس گھڑے کے گیات ہونے کے لئے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ

چہد آبھاس ہے نہ کہ ہر ہم جیتتا۔ کیونکہ وہ تو پہلے ہی موجود ہے۔ اس بیان کو سن کر مجھے مضبوط
 کہنے میں اور اسکی تشریح مزید کرتے ہیں۔

۱۱۔ اگر کہو کہ سریشور آچار یہ تو کہتے ہیں کہ بیرنی لشیوں میں جو گیان ہیں
 مانا گیا ہے وہی ویدانتہ و کیوں سے یہاں ہم نے مانا ہے۔

۱۲۔ تو ہمارا جواب ہے کہ آچار یہ نے یہاں چہد آبھاس کو جنت کی مانند
 بنایا ہے۔ کیونکہ جنت اور چہد آبھاس کا فرق اُپر لیش ساہسری کتاب
 میں مانا گیا ہے۔

۱۳۔ اس واسطے آبھاس نمودار ہو کر گھر سے ہیں گیات ہونا پیدا کرتا ہے۔
 اور یہ گیات ہونا اگیات ہونے کی طرح برہم بھاسیہ ہے۔

۱۴۔ بڑھتی کی بڑتی۔ آبھاس۔ اور گھر۔ تینوں کا پرکاش جنت کرتا ہے۔
 اور گھر سے ہیں پھر روپ ہوئے۔ سے چہد آبھاس صرف گھر سے کا
 پرکاش کرتا ہے۔

۱۵۔ اس طرح گیات ہونے میں گھر سے ہیں، دو طرح کی جیتیتہ یا نور ہوتا ہے۔
 ۱۶۔ یہ تو کہ گھر سے ہے۔ آبھاس کی وجہ سے ہے۔ اور یہ تو کہ گھر اجا نا گیا

گیان اس روپ برہم کی وجہ سے ہے۔

مترض کہتا ہے کہ سریشور آچار یہ اپنی کتاب میں گیان یا پھل کہہ ہی پران کا ہنہ
 کہتے ہیں۔ مطلب یہ کہ اندر یہ جو ہنہ پر جاتی ہے اور اسکا الحاق ہنہ سے ہو کر گیان

ہوتا ہے۔ پس وہی پھل پر مان کا ہے چہد آبھاس نہیں۔ پھر تم چہد آبھاس کیسے مانتے
 ہو آچار یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ جنت یعنی گیان روپ آتما اور چہد آبھاس

مشابہ ہیں۔ اس لئے جنت کہنے سے سریشور آچار یہ کی مراد چہد آبھاس ہی ہے۔
 اور اسکا باعث یہ ہے کہ سریشور آچار یہ کے گورو مٹری ششہ آچار یہ نے اپنی کتاب

اپریش ساہسری میں چرت اور چپا آبھاس کا فرق تسلیم کیا ہے۔ پس گور و منٹ کے خلاف ہر شے کو آچار یہ چرت اور چپا آبھاس کو ایک نہیں مانے جاسکتے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ آبھاس جب نمودار ہوتا ہے تو گھڑے میں گیات ہونے کا خاصہ پیدا کرتا ہے۔ اور اس گیات ہونے کا یہ کاش ساکشی کرتا ہے۔ غرض ساکشی یا کو شتہ میں چیزوں کے مجموعے کو پرکاش کرتا ہے یعنی گھڑے۔ بدرجہ کی برقی۔ اور برقی میں آبھاس کو۔ اور آبھاس سے صرف گھڑے پر روشنی پڑتی ہے۔ یوں سمجھ لو کہ گیات ہونے پر گھڑا دو توروں سے منور ہے۔ چپا آبھاس کے نور سے اور ساکشی کے نور سے اسی کو نیا ہے میں انور یو سا نے گیان کہتے ہیں۔ اگر صرف آبھاس ہو تو اتنا کہا جاسکتا کہ "گھڑا ہے" یہ کہنا کہ گھڑا جانا گیا۔ اسی وقت ممکن ہے۔ جب ساکشی چیتنا کو مانیں۔ اس طرح جسم سے باہر کو شتہ اور آبھاس کی تمیز بتائی۔ اب دونوں کو اندر لیتے ہیں :

۱۷۔ جب طرح برہم اور آبھاس کا فرق جسم سے باہر کیا گیا ہے۔ اس طرح کو شتہ اور آبھاس کی تمیز اندر کرنی چاہیے :

۱۸۔ اہنکار کام کو دھو دھو کی برتیو نہیں دیا یک ہو کر چپا آبھاس اس طرح رہتا ہے جب طرح تپے ہوئے لہے میں لگ دیا یک ہوتی ہے :

۱۹۔ اور جب طرح تپا ہو لہا اپنے آپ کو پرکاش کرتا ہے۔ اس طرح آبھاس کے ساتھ یہ برتیاں اپنا اپنا پرکاش کرتی ہیں :

۲۰۔ مگر ترتیب سے یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہیں۔ اور پستی غشی سہا جی وغیرہ کی حالتوں میں مطلق نہیں رہتیں :

۲۱۔ جو غیر تبدیل گیان انکی سندھیوں اور نہ رہنے کو پرکاش کرتا ہے۔ اُسے کو شتہ کا نام دیا جاتا ہے :

درونی برتیوں یعنی انہنگا کہ کام کر دھ دھ دھیرہ میں جو دسہ دم انتہہ کرن میں اٹھتی
 آتی ہیں۔ چھ آجھاس اس طرح دیا پاک رہتا ہے جس طرح آگ میں لوہے کا
 لڑا ڈال دو تو آگ اندر باہر اس میں دیا پاک ہو جاتی ہے۔ اور جس طرح بہ گولا
 اور محو درو روشن ہو جاتا ہے اسی طرح یہ برتیاں چونکہ درختاں آجھاس کے
 ساتھ ہوتی ہیں اس لئے اپنا پہ کاش بھی خود ہی کرتی ہیں۔ بڑ گھڑوں وغیرہ کی طرح
 ان پر آور لیا اور گیان کے خلاف نہیں چڑھے ہوتے۔ یہاں تک چھ آجھاس کا
 نقش بتایا۔ اب یہ دیکھئے کہ برتیاں باری باری پیدا ہوتی ہیں اس لئے ان کے بیچ
 ج میں سندھی بھی ماننی پڑے گی۔ اور شیشی وغیرہ میں نہیں رہتیں۔ اس لئے ان کا
 آجھادی ماننا پڑے گا۔ ان سندھیوں اور آجھاد کو جو بے لوث اور غیر متبادل
 یعنی نہ بدلنے والا یا ایک رس گیان پر کاشتا ہے۔ وہ کوٹھہ کہلاتا ہے۔ اس کوٹھہ

چھ آجھاس سے فرق دکھاتے ہیں :-

۲۱۔ جس طرح باہر گھڑے میں دھیری جیتتا ہے۔ اسی طرح برتیوں میں بھی
 ہے۔ اور انکی سندھیوں سے صاف صاف سمجھ میں آتی ہے :-
 ۲۲۔ مگر جڑ چیزوں کی طرح برتیوں میں اگیات اور گیات ہونا کہیں نہیں
 ہو سکتا۔ کیونکہ اپنے سے اپنے آپ کا گیان نہیں ہو سکتا۔ اور گیان
 ظاہر ہے کہ برتیوں سے ناش ہو ہی جاتا ہے :-

۲۳۔ جیتتا دھیری اس لئے ہے کہ جو کہ کوٹھہ نہیں اس کا پیدا ہونا اور
 مرنا انوکھ میں آتا ہے۔ اور جو کوٹھہ ہے اس میں کئی تبدیلی نہیں
 ۲۴۔ کوٹھہ کی ہستی میں پرمان یہ ہے کہ انتہہ کرن اور بدھی کی برتیوں کا
 ساکشی پہلے آچار یوں نے طرح طرح سے کوٹھہ کو ہی بتایا ہے :-

۲۵۔ اسی طرح آجھاس آجینے میں عکس رخ کی نموداری کی طرح مفہوم ہوتے ہیں۔

اور شاستر میں اور دلائل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں :-

جسطح باہر گھڑنے میں دُہری جیتنتا یعنی کوٹھہ اور چد آبجاس کا دُہرا علم سمجھنا بتایا
اور پایہ ثبوت کی پہنچایا ہے۔ اسی طرح اندر دُنی برتیوں میں بھی دُہری جیتنتا ہے۔
اور برتیوں کی سندھیوں کے پرکاش سے یہ صاف صاف سمجھ میں آتی ہے۔
مطلب یہ کہ خود برتیاں چد آبجاس سے پرکاش ہوتی ہیں۔ اس واسطے ایک پور
چد آبجاس کا ہوا۔ برتیوں کی سندھیاں اور ابھارا سناکشی یا کوٹھہ سے پرکاش
ہوتا ہے۔ اس لئے خود کوٹھہ کا ہوا۔ ہاں برتیوں میں جڑ چیزوں کی طرح گیات
اور گیات ہونا نہیں بن سکتا۔ ہر برتی چونکہ چد آبجاس کے ساتھ ہے۔ اسلئے
گیات یعنی آگیاں سے ڈھکی ہوئی نہیں رہتی جاسکتی۔ برتی کا خاصہ ہی آگیاں کا
آورن دور کرنا ہے۔ اس لئے ہر برتی آگیاں ہی ہوگی۔ پھر جڑ چیز کے گیان میں برتی کی
ضرورت ہے۔ خود برتی اپنے گیان میں تو اپنی محتاج نہیں ہو سکتی :-

اب اعتراض کرے کہ دُہری جیتنتا! سننے کی کیا ضرورت ہے۔ تو اسکا جواب ہے
کہ اس میں شخص کا انوجھو پرمان ہے۔ ایک جیتنتا تو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہے مثلاً
گھڑے کا گیان پیدا ہوا اور مرٹ کر اسکی جگہ گرسی کا گیان ہو گیا۔ یہ چد آبجاس کی جیتنتا
ہے۔ دوسری ہمیشہ قائم اور غیر متبدل ہے۔ یہ کوٹھہ کی جیتنتا ہے۔ پھر یہ مسئلہ ہمارا
ہی تو من گھڑت نہیں۔ ساکشی کو شرتی اور سب پرانے اچار یہ مانتے ہیں۔ کیونکہ آتما کو
انتہ کرنا کا ساکشی۔ بدھی کی برتیوں کا ساکشی وغیرہ بتاتے ہیں۔ اسی کو
ہم نے کوٹھہ کا نام دیا ہے۔ اسی طرح آبجاس بھی شرتی دلیل اور آچاریوں کے اقوال
سے سیدھ ہوتا ہے۔ شرتی کٹھہ دلی میں آتی ہے کہ آتما ایک ایک روپ کے مطابق
ہو گیا۔ یہاں آبجاس یا عکس مراد نہیں تو اور کیا ہے۔ دلیل اوپر بیان ہو چکی ہے کہ
دُہری جیتنتا میں ایک متبدل ہے اور دوسری غیر متبدل۔ متبدل جیتنتا چد آبجاس کا

ماننا لازم آتا ہے۔ آچاریوں کے اقوال کے لئے دیکھو بھگت پوجیہ پادشہی شکر
آچاریہ کی ویرانت ستو شریست آٹکابہ

دوسری فصل آبھاس اور کی فضیلت

پہلی فصل میں کو شتم اور چھ آبھاس کا فرق بتایا گیا۔ اور دونوں کو شری و سلی
اور آچاریوں کے قول سے پایہ ثبوت کو پہنچایا گیا۔ ناظرین کو خیال رہے کہ
شری بدیار تیرہ سو امی آبھاس واد کے ماننے والے ہیں۔ ویرانت میں
اور بھی کئی واد ہیں۔ مثلاً اوچھید واد بسپ پرتی مہیاد۔ ویشی شری
واد۔ ایک جیو واد۔ انکے مفصل بیانات دیکھنے چاہو تو میری کتاب چل در شکر
اور اردو بچارہ ساگر دیکھو۔ یہاں اوچھید واد کی نظر سے آچاریہ آبھاس واد پر
اعتراف اٹھاتے ہیں۔ اوچھید کے معنی ہیں محدودیت۔ اس واد کے ماننے
والے جیتن کو آبھاس نہیں مانتے۔ بلکہ ہر شے کو اس طرح مانتے ہیں کہ
گھر کیا ہے؟ گھر سے محدود جیتن۔ میز کیا ہے؟ میز سے محدود جیتن۔
انہہ کرن کیا ہے؟ انہہ کرن سے محدود جیتن۔ ظاہر ہے کہ یہ محدودیت
واقعی نہیں کلپت یا ستوٹم ہے۔ مگر اس سے تمام بیوہ نارسیدھ ہو جاتے
ہیں۔ اوچھید وادی چونکہ آبھاس کو نہیں مانتا۔ اس لئے اعتراف اٹھا تا
کا۔ بدھی سے محدود کو شتم گھٹ آکاش کی طرح اونچے نیچے لوگوں میں آجا
سکتا ہے۔ پھر آبھاس کے ماننے سے کیا فائدہ ہے؟

۸۔ اسکا جواب یہ ہے کہ سنو۔ اسنگ جیتن صرف محدودیت سے ہے۔

۲۹۔ اگر کہو کہ بدھی چونکہ مصفا ہے اس لئے گھرے یا دیوار کی مانند نہیں ہو سکتی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ مصفا ہوا کرے۔ محدودیت کو اس سے کیا علاقہ ہے۔

۳۰۔ برتن کا ٹھک کا ہو یا مٹی کا ہو۔ اس میں بھر کر چاول لئے دئے جائیں تو دونوں صورتوں میں اتنے ہی ہونگے۔

۳۱۔ اس پر کہو کہ بے شک چاول تو اتنے ہی آئیں گے۔ مگر فرق یہ ہے کہ کانسی میں عکس پرتا ہے اور کاٹھ میں نہیں۔ تو بدھی میں نہیں نہ برستی آبجاس ماننا پڑا۔

ادبچید یعنی محدودیت ماننے والے کا اعتراض یہ ہے کہ آبجاس ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ بدھی سے محدود کوشنہ کو جیو مان سکتے ہیں اور صراط گھٹا کرش میں حرکت محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح اس بدھی سے محدود جیو کا اونچے نیچے لوگوں میں آواگون یا آنا جانا ہو سکتا ہے۔ اس پر آچار یہ کہتے ہیں کہ سنگ گیان سروپ برہم صرف مانی ہوئی محدودیت سے جیو بھاؤ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیا وجہ کہ جیسے تہہ بدھی سے محدود جتین کو جیو مانا ہے اس طرح دیوار سے محدود جتین یا گھرے سے محدود جتین کو بھی جیو کیوں نہیں ماننے۔ محدودیت تو دونوں ہی میں یکساں ہے۔ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ بدھی دیوار یا گھرے کی مانند نہیں ہے۔ کیا وجہ کہ بدھی مصفا ہے اور دیوار اور گھرے او غیرہ مصفا نہیں ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ مصفا ہوا کرے۔ محدودیت کا اس سے کیا تعلق ہے۔ جتین جیسے بدھی سے محدود مانا ہے ویسے ہی گھرے یا دیوار سے بھی محدود ہے مثلاً کاٹھ کے برتن میں چاول بھرا یا کانسی کے برتن میں۔ دونوں میں چاول تو

دہنے ہی آئینے۔ اس پر کہو کہ چاول اتنے ہی آیا کریں۔ مگر کاشی کے بزن کاٹھ
کے بزن سے اس واسطے فرق ہے کہ کاشی کے بزن میں عکس پڑنا ہے اور کاٹھ
کے بزن میں نہیں۔ تو اسکے یہ معنی ہوئے کہ بدھ ہی میں جتن کا آکھاس یا عکس پڑتا
اور کھڑے وغیرہ میں نہیں۔ گو یا اوچھیر واد چھوڑ کر تم آکھاس واد پڑا گئے۔ اس طرح
اوچھیر واد کا کھنڈن کر کے اب بمب پر تہی بمب واد کو لیتے ہیں۔

۴۔ تھوڑے سے پرکاش کو آکھاس کہتے ہیں۔ پرتی بمب بھی اس طرح کا
ہوتا ہے۔ گو اس میں بمب کے اوصاف نہیں مگر بمب کی طرح
پرکاش کرتا ہے۔

۵۔ بمب کے اوصاف نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ باروت اور قبیل ہے۔

اور چونکہ پھرتا ہے اس لئے بمب کا سا پرکاش اس میں ہے۔
بمب اس چیز کو کہتے ہیں جس کا کسی مصفا نے مثلاً آئینے میں عکس پڑے جیسے
آدمی کا چہرہ۔ خود عکس کو پرتی بمب کہتے ہیں۔ بمب پرتی بمب واد پہنچے یا دچا
کا ہے اور کتاب و دزن پر یہ سنگرہ میں استعمال ہوا ہے۔ اس میں پایا یا گیان کو
آئینے کی طرح مانا گیا ہے جو عکس دیتا ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ جسے ہم نے آکھاس
بتایا ہے۔ اس میں اس طرح کا تھوڑا سا پرکاش ہوتا ہے جس طرح لوہے کا گولا آگ
میں ڈالو تو وہ کچھ کچھ آگ کا کام دینے لگتا ہے۔ جیسے اوپر بیان ہوا۔ لیکن یہی
حال پرتی بمب کا بھی ہے۔ اس میں بمب کے تمام اوصاف نہیں ہوتے مثلاً چیت
اسنگ اور غیر قبیل ہونے کے وصف۔ تھوڑے سے ہونے میں مثلاً پھرتا یا تھوڑا
کرنا۔ پس یہ پرتی بمب ہمارے آکھاس کی ہی مانند ہے جو بدھ ہی میں پڑتا ہے۔ اس
اعراض اٹھاتے ہیں۔ اور چہ آکھاس کو بدھ ہی سے علیحدہ دکھاتے ہیں۔
۶۔ مگر کہو کہ بدھ ہی کی ہستی سے بہت چہ آکھاس بدھ ہی سے علیحدہ

نہیں مانا جاسکتا تو ہمارا جواب ہے کہ تم نے کیا ذرا سی بات کہی۔ وہ بھی خود
جسم سے علیحدہ مانی جاسکتی ہے۔

۳۵۔ اگر کہو کہ شاستر مرنے کے بعد بھی بدھی کا رہنا بتاتا ہے۔ تو بھائی
داخلے کی مشرتیوں وغیرہ سے ہی چار آجھاس بدھی سے علیحدہ ٹھیکرنا پڑے

۳۶۔ اسپر کہو کہ بدھی والے کا ہی داخلہ ہو سکتا ہے تو غلط ہے۔ کیونکہ
انتر بیہ اپنے شد میں آتا ہے کہ بدھی سے الگ آنا داخلہ کا ٹھیک
کر کے جسم میں داخل ہوا ہے۔

۳۷۔ الفاظ یہ ہیں کہ اندریوں کے ساتھ اس جسم کا میرے بغیر کیا ہوگا۔ پس

سہ کے جوڑ کو بھاڑ کر وہ جسم میں داخل ہوا اور سناری جیو بنا۔
۳۸۔ اگر کہو کہ سنگ آتما کا داخلہ کیسا تو ہم پوچھتے ہیں کہ پھر سترٹی کیسی
یہ داخلہ اور سترٹی دونوں مایاوی یعنی جھوٹی ہی مانی پڑتی ہیں۔
کیونکہ دونوں کا ناش یکساں ہے۔

چند آجھاس بدھی میں ہی پڑ سکتا ہے اور بدھی کے رہنے ہی رہتا ہے۔ گویا اسکی
ہستی بدھی کی ہستی کے تابع ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بدھی سے جدا
چیز نہیں ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ اس طرح تو خود بدھی بھی جسم سے علیحدہ شے نہیں
نابت ہو سکیگی۔ اس پر اگر کہو کہ چونکہ جسم مرجاتا ہے اور بدھی باقی رہتی ہے کیونکہ
شاستر کے بموجب بدھی اور شوکتھم شریہ کے ساتھ ہی جیو اوپچے نیچے لوگوں
میں جاتے ہیں۔ اسلئے بدھی جسم سے علیحدہ ٹھیکرتی ہے تو بھائی شاستر ہی یعنی
وید کی مشرتیوں سے جو آتما کا داخلہ جسم میں بتاتی ہیں چند آجھاس پڑھی سے
علیحدہ ٹھیکرنا ہے۔ اب اگر کہو کہ سنگ آتما کا داخلہ کیسا۔ بدھی والے یعنی مایوت
کا ہی داخلہ مانا جاسکتا ہے تو غلط ہے کیونکہ انتر بیہ سترٹی میں صاف لفظوں میں

راظا آتا کہ بتایا گیا ہے۔ (دیکھو میرے پانچ شرح) رہا سنگ کا دوا نکلہ سو مہر شہ
 ل طرح مایوی یعنی چھوٹا مانا جا سکتا ہے کیونکہ دونوں یعنی جیوٹے جگت جیو میں جسم داخل
 ہے اور جیوٹے جیو کا ناشر یکساں ہی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :-
 ۳۵۔ یاگیہ و لکیہ نے مہتری کی کو اپدیش دیتے ہوئے صاف الفاظ میں کہا ہے
 کہ جیوٹا جیو ان عناصر سے آٹھ کرانگے ساتھ ہی ہوا ہو جاتا ہے +
 ۴۰۔ اور یہ جو کہا کہ ”یہ آتما غیر فانی ہے“ اس سے کوٹھنہ تھا یا ہے۔ کیونکہ
 بشیوں کے ساتھ تعلق نہ ہونے سے ہی آتما کہ سنگ یا بے لوث کہا ہے +
 ۴۱۔ اگر کہو کہ یہ بھی تو کہا ہے کہ جیو کے بغیر جسم مرنے سے نہ کہ خود جیو۔ تو یاد رہے
 یہاں شرتی موکش کے متعلق نہیں ہے بلکہ جیو کے لوک لوکا نتر میں چلا
 کے متعلق ہے +

اوپر بتایا گیا کہ آتما کا جسم میں داخل یعنی یہ بھان کہ میں جیو ہوں مایوی یعنی جیوٹا ہے۔
 چنانچہ ہر ہارنیک اپنشد میں جیواں یاگیہ و لکیہ نے اپنی بیوی مہتری کو اپدیش دیا ہے
 وہاں کہا ہے کہ گیان ہو جانے پر جیوٹا جیو بھا و اسی وقت چھوٹ جاتا ہے جب
 گیانی کا جسم چھوٹتا ہے۔ یہ تو فانی جیوٹا جیو بھا و تھا۔ آتما یا کہ لٹھنہ کو لیجے تو اسی
 اپنشد میں آتما کہ سنگس کے بتایا ہے کہ اُسے بشیوں سے تعلق نہیں ہے اور
 پھر اسی کو یہ کہا ہے کہ غیر فانی ہے۔ غرض فنا چہ آکھاس کو ہے اور بقا کو لٹھنہ کی ہے۔
 اب اگر کہو کہ اپارہی والے جیو کی نسبت ہی جسے تم فانی کہہ رہے ہو مہتری نے یہ بھی تو کہتی
 ہے کہ آتما جسم ہے نہ کہ جیو۔ تو ہمارا جواب ہے کہ یہ شرتی موکش کی لافانیت کی
 نسبت نہیں ہے۔ بلکہ لوک لوکا نتر کے میں جیو کے جانے کی نسبت ہے۔ کہ جسم
 مرجاتا ہے تو گیانی جیو اس کے ساتھ نہیں مرجاتا بلکہ کوشم شریر کے ساتھ اونچے
 نیچے لوگوں میں اکرم پھل پھل گئے چلا جاتا ہے۔ اور موکش پانے تک برابر قائم رہتا ہے +

تیسری فصل - بادھ سمان ادھی کرن

دوسری فصل میں جیو بھاو کو فانی بتایا گیا۔ مانا کہ جسم کے مرنے سے جیو نہیں جاتا بلکہ اونچے نیچے لوگوں میں اسے آواگون ہوتی رہتی ہے۔ مگر گیان ہونے پر تو جیو بھاو بننا نہیں رہتا۔ اس پر قدرتنا اعتراض اٹھتا ہے کہ جیو اگر فانی ہے تو غیر فانی برہم کے ساتھ اس کی یکتائی نہیں ہو سکتی۔ پس اہم برہم یعنی میں برہم ہوں یہ کہنا بھی نہیں بن سکتا۔ یہ اعتراض اٹھا کر آچاریہ جواب دیتے ہیں :-

۴۲۔ مگر کہو کہ جیو فانی ہے تو اہم برہم کا گیان اسے نہ ہو سیکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سمان ادھی کرن کے بادھ سے یہ گیان ہو سکتا ہے :-

۴۳۔ مثلاً ٹھنڈے میں آدی کا بھرم ہونو آدھی کے گیان سے بھرم جاتا رہتا ہے۔
اسی طرح برہم ہونے کے گیان سے میں کا بھرم باطل جاتا رہتا ہے :-

جیو فانی ہے اور برہم غیر فانی۔ عرض کہتا ہے کہ فانی غیر فانی نہیں ہو سکتا۔ پس جیو کو اگر فانی مانا تو اسے یہ گیان ہونا ناممکن ثابت ہو گا کہ میں برہم ہوں۔ آچاریہ جواب دیتے ہیں کہ عادی النظر کا یہ تضاد بادھ سمان ادھی کرن سے رفع ہو سکتا ہے۔ ادھی کرن کے معنی ہیں مقام۔ سمان ادھی کرن کے ایک مقام میں نو چیزوں کا ہونا۔ مثلاً ٹھنڈے میں آدی نظر آتا۔ یہاں ایک ہی جگہ نو چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ چونکہ ایک محل میں یکدم نو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے ضرور بالضرور ایک متعینا ٹھنڈیگی اور اسکا بادھ بالقی ہو کر ایک پتی شے رہ جائیگی۔ مثلاً آدی کا بھرم رفع ہو گیا تو ایک ٹھنڈے ہی ٹھنڈے رہ جائیگا۔ اسی طرح ایک محل میں سناری جیو اور شدہ گیان ضرور

برہم دو چیزیں ہیں۔ ان میں سے جیو بھاو متھیا ہے۔ جہاں برہم ہونے کا گیان ہوا اور میں یعنی انسان فانی ہو نیکا برہم باطل اڑا۔ پس جھوٹے فانی جیو کو یہ گیان ہو سکتا ہے کہ میں برہم ہوں۔ اس دند اس شکن جواب کو وہ لوگ بھی ذرا غور سے سوچیں جو ایشور کو جیو سے علیحدہ مان کر دولاں کو ایک ہی جگہ یعنی ہر دے میں بناتے ہیں۔ دو قائم بالذات وجود ایک ہی مقام میں نہیں رہ سکتے۔ پس یا تو ایشور کو متھیا ماننا پڑے گا یا جیو بھاو کو۔ سان ادھی کرن کا بادھ بشارا چاریہ اب اس کو سند سے مضبوط کرتے ہیں :

۴۴۔ یہ بادھ سان ادھی کرن کا مسئلہ سریشور چاریہ نے اپنی کتاب نیش کر م سیدھی میں نہایت صاف کر کے بیان کیا ہے :

۴۵۔ مشرتی میں بھی جہاں یہ کہا گیا ہے کہ یہ سب کچھ برہم ہے۔ وہاں اس طرح بادھ سان ادھی کرن ہی ہے۔ جسطح جیو کے تعلق سے

اہم برہم کہنا :

بادھ سان ادھی کرن سریشور جیسے بڑے بھاری آچار یہ نے اٹا ہے۔ اسپر کہو کہ آچار یہ مانا کریں۔ مشرتی میں بھی کہیں آتا ہے۔ تو اس کا جواب ہے کہ آتا کیوں نہیں ہے۔ مشرتی صاف کہتی ہے کہ یہ سب کچھ یعنی سارا جگت برہم ہے۔ اب ظاہر ہے کہ دیوار مکان درخت جافور آدمی وغیرہ برہم اسی حالت میں کہے جاسکتے ہیں جب انہیں نقشہ خواب کی طرح متھیا جان کر بادھ سان ادھی کرن سے الٹی لٹی کر دی جائے اور ایک سچا دند برہم باقی رکھا جائے۔ بغینہ ہی حال جھوٹے جیو بھاو کا سمجھو۔ غرض بادھ سان ادھی کرن کا مسئلہ آچار یہ اور مشرتی کے اقوال کے مطابق ہے۔ اسپر اعتراض اٹھاتے ہیں :

۱۔ کوٹھہ کے بیان کرنے کی خواہش سے وعدہ کتاب میں بادھ سان

ادھی کرن کا کھنڈن بڑے زور شور سے کیا گیا ہے بد

۴۸۔ لفظ "تو" کے جو خوب بچارے ہوئے معنی کو لکھنے کے ہیں اُسے
بہم بتانے کے لئے دوڑن میں اور اور جگہ ایسا کہا گیا ہے بد

۴۸۔ کو لکھنے سے یہاں وہ جیتھ مراد ہے جو جسم اور اندریوں کے ساتھ
جھوٹے جیو بھادو کے وہم کا دھشتھان یا محل ہے بد

۴۹۔ اور بہم سے وہ جس کو ویدانت یعنی اپنشدون میں جھوٹے جگت کا
ادھشتھان بتاتے ہیں بد

۵۰۔ جب ادھی جیتھ میں جگت کا جگت متوہم ہوتا ہے۔ تو پھر جگت کے
ایک حصے یعنی جھوٹے چارہا س یا جیو بھادو کا تو کیا کہنا ہے بد

مانا کہ ایک سریشٹو آچار یہ بادھ سمان ادھی کرن کا مسئلہ مانتے ہیں۔ مگر دوسرے
پانچ پاد آچار یہ اپنی کتاب دوڑن میں اسی مسئلے کا کھنڈن شدھ مد کے ساتھ کرتے ہیں۔
معرض کے اس اعتراض کا جواب آچار یہ دیتے ہیں کہ ہمارا لکھنا "وہ تو ہے" میں لفظ
تو سے جو کو لکھتے بیان ہوا ہے۔ اس کو بہم بتاتا نہیں دوڑن اور اور کئی کتابوں کا
مطلب ہے۔ اس لئے انہیں بادھ سمان ادھی کرن کے مسئلے کے ماننے کی ضرورت
نہیں ہے۔ اس کو لکھنے سے وہ گیان مردھپ آتما راہ ہے جیہ جسم اور اندریوں

بذریعہ کے ساتھ جھوٹے جیو بھادو کا ہوا تھا ہے۔ اور بہم سے وہ ویاپک شدھ
گیان جیسے بہم کا نام دیا جاتا ہے اور جس میں اپنشدون کی تعلیم کے مطابق تمام
جھوٹے جگت کا وہم نمو دار ہوتا ہے۔ پس جب سارے جگت کا وہم اس
بہم میں متوہم ہے تو جگت کے ایک حصے یعنی جھوٹے جیو بھادو کا وہم اس میں مان
ہیسا کون سی بڑی بات ہے۔ یہ جگت اور بہم کے وہیم جیسے نکال دے جائیں تو
ایک گیان مردھپ نوات اچھا رہ جائیگی۔ چنانچہ دکھاتے ہیں بد

۵۱۔ جلنت اور اس کے ایک حصے یعنی جھوٹے جیو بھاؤ کے فرق سے ”وہ“ اور

”تو“ سے ظاہر شدہ چیزیں بے شک مفروق ہیں مگر واقع میں بالکل

۵۲۔ آجھاس میں چونکہ کرنا بھوگت پان وغیرہ بڑھی کے دھرم اور آتما کا دھرم

پھر نادونوں ہوتے ہیں۔ اسی لئے وہ وہمیدہ ہے۔

۵۳۔ اور وہ اس نشیجے کا نہ ہونا ہے کہ کیا تو مجھ ہی ہے۔ کیا آجھاس ہے

کیا آتما ہے۔ اور کیا جلنت ہے۔ اسی کا دوسرا نام سسارہ ہے۔

۵۴۔ بڑھی وغیرہ کا سروپ جس نے تمیز کر لیا وہ گیانی کہ لانا ہے۔ اور

ویدانت میں اسی کو جلنت مانا جاتا ہے۔

۵۵۔ جب صورت حال یہ ہے تو نیا کیوں کے یہ اعتراض کہ بندھ سے

ہے اور موکش کیسکی ہوتی ہے۔ محض لغو ہیں۔ انہیں کھنڈن کی دلیلیں

سے رفع کرنا چاہئے۔

اور بتایا گیا کہ جلنت اور جیو کے وہمیدہ حصے نکال دئے جائیں تو ایک گیانی سروپ

ذات احد رہ جاتی ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر کہاؤ کیوں ہیں وہ اور

تو جو دو لفظ استعمال کئے گئے وہ کیوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہم کی حالت میں

بے شک وہ اور تو کے الفاظ سے الٹیور اور جیو دو الگ الگ چیزیں بھی جاتی ہیں

مگر واقع میں تو یہ دونوں ایک ہیں۔ کیونکہ بادھ سنان ادھی کرن سے جہاں وہمیدہ

حصوں کو بادھ کر دیا گیا پھر ایک گیانی سروپ آتما ہی آتما رہ جاتا ہے جیو بھس و

یعنی چد آجھاس کا وہمیدہ ہونا صاف ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں بڑھی کے دھرم

کرنا بھوگت وغیرہ ہونا اور گیانی سروپ آتما کے دھرم یعنی ٹھہرنا یا نقص کرنا دونوں

ای پائے جاتے ہیں۔ اگر چہ آجھاس واقعی شے ہوتا تو اس میں اپنے دھرم ہوتے

نارکو وغیرہ چیزوں کے۔ اسی متھیا چد آجھاس کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ گیانی یا

بندہ کی جس میں اسے یہ نیچے نہیں ہوتا کہ کیا تو بدستور ہے۔ کیا جگت ہے۔ کیا میں بھڑ
ہوں اور کیا آتا ہے۔ اسی لئے سنسار میں پھنسا رہتا ہے۔ گیان کی حالت میں
نیچے ہو جاتا ہے اور مکت کہلاتا ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ وجود واقع میں ایک
ہے۔ باقی جو کچھ ہے وہ مٹھیا ہے۔ اس پر نیا ایک اعتراض کریں کہ وجود ایک ہے
تو کون تو ہے اور کون مکت وغیرہ وغیرہ۔ تو ان اعتراضوں کو انہیں لال
سے کھنڈن کرنا چاہئے۔ جو شری ہرش نے اپنی کتاب کھنڈن کھنڈ گھا دیہ میں
لکھی ہیں۔ سطرچ دلائل اور شریوں سے کوٹھہ کی ہستی ثابت کر کے اب
پورا انوں سے ایک ذات کا ہونا ثابت کرتے ہیں :-

۵۶۔ کوٹھہ ذات قائم و دائم ہے۔ اس وجہ سے کہ برقی کا ساکشی ہے۔

برقی جب نہ تھی اس حالت کا ساکشی ہے۔ گیان کی خواہش کا

ساکشی ہے۔ اس حالت کا ساکشی ہے کہ میں اکیانی ہوں :-

۵۷۔ است کا سہارا ہونے کی وجہ سے سنت ہے۔ چونکہ جڑ چیزوں کی

ہستی اسی سے ثابت ہے اس لئے گیان سروپ ہے۔ چونکہ ہمیشہ

پریم پریم کا سہارا ہے۔

۵۸۔ اس لئے آئندہ روپ ہے۔ اور سب کے ساوہک ہونے اور سب کے

علاقہ رکھنے کی وجہ سے پورن یا بھرپور ہے۔ اس ذات کا نام شوب ہے :-

۵۹۔ اس طرح شو پوران وغیرہ میں کوٹھہ کی تمیز کی گئی ہے۔ یہ جیہ اور

ایشور وغیرہ کی کلپناؤں سے آزاد ہے۔ ذات مطلق ہے۔ سویم

پرکاش ہے شوب ہے :-

یشور پورن وغیرہ کتابوں میں شوب کا جو سروپ بیان کیا گیا ہے وہ حقیقت میں
ویدانت کے کوٹھہ یا یہ ہم کا ہی سروپ ہے۔ چنانچہ شک و نقی کرتے ہیں۔ کہ کوٹھہ

ہی ذات راہم یعنی ہمیشہ رہنے والا اور تائب یعنی غیر مقید ہے۔ اس ذات پاک کی ہستی اس طرح ثابت ہے کہ من میں جب برائی اٹھتی ہے تو یہی اسکا ساکشی یعنی عالم ہے۔ یہ نہ ہو تو کسی برائی کا گمان ہی نہ ہو سکے۔ اس طرح جب برائی نہیں اٹھتی تو اس حالت غلاما کا بھی یہی ساکشی ہے۔ یہ جو خواہش ہوتی ہے کہ میں گمان حال کروں اور خواہش سے پہلے جو گمان کی حالت ہے۔ ان دونوں کو بھی یہی پرکاش کرتا ہے۔ اس کا معنی عالم کثرت جو نقشہ خواب کی طرح جھوٹا ہے وہ اسی کی سٹائے یعنی ہستی کا تابع ہے اس لئے یہ سب یعنی ہست ہر۔ اور چونکہ اس طرح جھوٹا ہستی ثابت ہوتی ہے تو اسی کے گمان میں ہر ہر ہوئی ہے اس لئے یہ گمان سرور ہے۔ اور چونکہ جس کو ہے ہم یہ ہم اسی سے ہر کیونکہ اتنا کا یعنی اپنا ماش کوئی نہیں چاہتا اس لئے یہ آئندہ سرور ہے۔ اور چونکہ جو چیز ہے وہ اسی سے سرور ہوتی ہے اور یہی سب کے علاوہ رکھتا ہے یعنی خواب میں کی طرح نقشہ خواب کی ہر شے میں، اوٹ پر وٹ یا دیا پاک ہر اس لئے یہ پورن بھر پور یا دہر پوری ہے۔ اس ذات احد کو شتہ کو شتہ پوران میں شتہ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ اس گمان سرور کو شتہ جو الٹھیر وغیرہ دینی کی جھوٹی ٹکٹیاؤں سے مبرا اور مبرا ہے۔ ذات احدت بخت ایک ہے یعنی صرف آپ ہی آپ ہے۔ سو یہ پرکاش ہر یعنی اپنے گمان میں کچھ کچھ نہایت ہے۔ اس پر ہم کو شتہ کہتے ہیں۔ غرض جس ذات احد کو شتہ کی سب سے دلیال دہر پورین سے ہوتی ہے اور جس کی تعلیم شرفی دیتی ہے۔ وہی پورانوں میں بھی بنا یا گیا ہے۔ اس گمان سرور کو شتہ میں دینی کی خود داری نقشہ خواب یا امواج سراب کی طرح متھیا یا جھوٹی نظر آتی ہے۔ بادھ سان اوچی کرن سے اس جھوٹی خود داری کو حکم کر دو۔ تو ایک سنگ بر بکار سجدہ اندر برہم یا کو شتہ باقی رہتا ہے۔ یہ بات اس فصل میں بیان کی گئی ہے۔

چوتھی فصل - وحدت کثرت

ادھی کی فصل میں تھا یا گیا کہ بادھ سمان ادھی کرن سے ایک ذات احمد گیان مریک ستمیونکر
باقی رہتی ہے۔ جو اس کے سبب نہ بکار ہو۔ اور کیوں یعنی آپ ہی آپ ہے۔ یہ جیو اور الیشور یعنی
عالم دونوں کی تمام کلپناؤں سے مبرا و مبرا ہے۔ انہیں کلپناؤں کو اس فصل میں کھو لئے ہیں
تاکہ کوٹھ کاہ روپ اور بھی صفائی سے نہیں نشین ہو جائے۔

۱۰۔ چونکہ مریک ستمیونکر سے جیو اور الیشور دونوں کی رہنا کرتی ہے۔ اس لئے وہ
مایاوی ہیں۔ اور فیصلے کے برتن کی طرح مصفا ہیں۔

۱۱۔ دیکھ من اور جسم دونوں ہی اناج سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر من مصفا اور
جسم غیر مصفا۔ اس طرح ان دونوں کا حال کچھ لو کہ باوجود مایاوی ہونیکے
مایا کے اور کاریوں کے مقابلے میں مصفا ہیں۔

۱۲۔ ہر کاش مریک ستمیونکر کی وجہ سے یہ جیتن ہیں۔ مایا میں ہر کلپنا کی شکلی ہے۔ اور کوئی
کام ایسا نہیں جو وہ نہ کر سکتی ہو۔

۱۳۔ ہماری نیند بھی جب جیتن جیو اور الیشور مریک ستمیونکر سے ہے۔ تو ہا مایا کا جیو
اور الیشور رہنا کوں سی بڑی بات ہے۔

۱۴۔ یہی الیشور میں مریک ستمیونکر کی کلپنا کر کے دکھاتی ہے۔ کیونکہ وہ عری کی کلپنا کر لے
اس کے نزدیک وہ عری کی کلپنا کر یعنی کوئی نئی بات ہے۔

یہ مریک ستمیونکر کے ذریعے سے جیو اور الیشور کو مایا مریک ستمیونکر سے اور پراچکی ہے۔ چونکہ دونوں
مایا کے کاری ہیں اس لئے مایاوی یعنی ہتھیار ہیں۔ مگر اور مایا کاریوں سے ان میں یہ فرق
ہے کہ ہتھیار کے ہتھیار کے ہتھیار مصفا ہیں۔ یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے کیونکہ سب کا
مشابہ مشابہ ہے کہ باوجود یکہ من اور جسم دونوں ہی اناج کھانے سے بنتے ہیں۔ مگر
جسم غیر صفا ہے اور من صفا یعنی کھانے کا حال ان دونوں کا اور مایا کاریوں کے
مقابلے میں ہے کہ یہ تو مصفا ہیں اور نہ مایا کاری غیر مصفا۔ چونکہ یہ پرکاش کرتے ہیں یعنی

چند آبھاس کی وجہ سے انہیں گیان ہوتا ہے۔ اس واسطے جینن کہہ جاتے ہیں۔ پھر اگر کہو کہ کیا مایا جیننوں کو بھی کھڑکھڑائی ہو سکتی ہے تو ہمارا جواب ہے کہ کیوں نہیں۔ جب ہماری بینہ جینن جیو میں اور ایشور کی کلپنا کر سکتی ہے۔ تو مہا مایا کا جیو میں اور ایشور کو رہنا کوئی بڑی بات ہے۔ پھر یہ مایا جیو میں لپیگہ ہونے کی کلپنا کرتی ہے اور ایشور کو یہاں سر و گہ ہونے کی۔ یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جس مایا نے دھرم یعنی دھرم یا دھن والا ایشور پرچ لیا اس کے لئے اس ایشور کا دھرم سر و گہ یا عالم کل کھڑکھڑائی کی بات ہے۔ غرض جیو اور ایشور دونوں مایا کی جھوٹی کلپنا میں ہیں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب بڑھتین سب جھوٹی کلپنا میں داخل ہیں تو اس طرح کوٹھنہ کو بھی مایا کی ہی جھوٹی کلپنا کیوں نہ سمجھا جائے؟

۱۵۔ اگر کوٹھنہ یہ بھی یہی اعتراض کرے تو درست نہیں ہے۔ کیونکہ کوٹھنہ کے مایاوی یا متعین ہونے میں کوئی پرمان نہیں ہے۔

۱۶۔ تمام آئینہ اسکی ہستی کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں۔ اور کئی کئی اور واقعی نظیر کی بھی کرتے ہیں۔

۱۷۔ چونکہ ہم یہاں صرف شرقی کے صفی صاف کہہ رہے ہیں نہ کہ اور کچھ۔ اسلئے جت ہاروہا کی دلیلوں کا موقع اس جگہ نہیں ہے۔

۱۸۔ پس بے فائدہ دلیل بازی چھوڑ کر طالب نجات کو شرقی کا آئینہ چاہئے۔

اور شرقی میں جیو اور ایشور کو مایا کا یہ صاف صاف کہا ہے۔

۱۹۔ دیکھنے سے لگا کر داخلے تک تمام مشرٹی ایشور کی رچی ہوئی ہے۔ اور

بیداری سے لگا کر موکش تک جیو کی۔

اعراض یہ ہے کہ جب سب بڑھتین مایاوی یعنی متعین ہیں تو کوٹھنہ کو بھی متعین کیوں نہیں مانتے۔ یعنی جیسے اور سب چیزوں کا بادھ مانتے ہو تو اسکا بھی بادھ مانو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کوٹھنہ کے متعین ہونے میں کوئی پرمان نہیں ہے۔ مثلاً اندریاں جو کہ کوٹھنہ کو

بشے نہیں کر سکتیں۔ درحقیقت اس کے باوجود کو بھی بشے نہیں کر سکتیں۔ پس یہ تیکش پرمان یہاں نہیں چل سکتا۔ باقی پرمان الومان وغیرہ کا درو مارا پر تیکش پر ہے۔ اس لئے اور پرمان نہیں چل سکتے۔ ایک مشہد پرمان یعنی وید یا ایشندہ کی سند باقی رہی سو کہ ٹٹھ کا باوجود کیسا۔ ایشندہ کا رکرا کر ایک کو ٹٹھ کو ہی ایشندہ یعنی ہندوستان نامتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کی نظیر و شمالی اور کوئی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا باوجود ہو سکتا ہے۔ مگر باوجود کے سادگی کا باوجود نہیں ہو سکتا یہی سادگی کو ٹٹھ ہے۔

چونکہ ہم یہاں شرتی کے معنی صداقت کر رہے ہیں اس واسطے بیفائدہ جت بازی سے قطع نظر کرتے ہیں۔ دیلین پہلے بہت آچکی ہیں۔ یہاں پھر ٹٹھانی ضروری نہیں ہیں۔ ہماری طرح سب کوٹھ یعنی طالب نجات کو کوٹھ جت بازی چھوڑ کر حفظ شرتی کا آسرا لینا چاہئے۔ یہ شرتی ایشور اور جو دونوں کو ٹٹھیا بتاتی ہیں جیسا اوپر بیان ہوا۔ اور سرشٹی تمام رکمال انہیں تھیا ایشور اور جیو کی کلپنہ ہو جیسے پہلے جتے میں بیان ہو چکا ہے۔ غرض حقیقی کثرت ہے وہ سب تھیا یعنی خواب کی طرح وہ میر کر کو دیا ہوتے ہوئے بھی دوئی پیدا نہیں کر سکتی۔ اس جدوئی کثرت سے اب تجھے کوٹھہ پر آتے ہیں اور اس کے مدد پر کی تو غیب کرتے ہیں۔ وہ کہے۔ کوٹھہ ہمیشہ اسٹھ ہے۔ اس میں کچھ کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے میں پکارا کرتا ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ نہ موت ہے نہ پیدائش۔ نہ کوئی گرفتار بند ہے نہ سادھن کرنے والا۔ نہ طالب نجات کو کوٹھہ ہے اور نہ ناجی یا ملکوت۔

کوٹھہ یعنی وہ شددھ ویا پاک گیان جہیں جگت نقشہ خواب کی طرح اٹھتا ہے۔ قیام رہتا ہے۔ اور آخر فنا ہو جاتا ہے۔ ان جھوٹے تماشوں سے خواب میں کی طرح اسٹھ یعنی بے لوث ہے تماشے ہو کر اس۔ انکے ہونے سے اس میں کسی قسم کی کمی بیشی راہ نہیں پا سکتی۔ وہ ہوں کا توں کی طرح بنا رہتا ہے مطلق تبدیل نہیں ہوتا پس پکار اس شرتی کا کیا کرو کہ حقیقت یہ ہے کہ نہ موت ہے نہ پیدائش ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس شرتی کی تشریح پہلے باب میں بھی آچکی ہے۔

۶۱۔ نہیں گئی۔ اس اسگورنر بکار کو ٹٹھ کے ذہن نشین کرانے کے لئے جیوایشور وغیرہ
عالم کثرت کی کلپنائیں کی جاتی ہیں۔ اور ان کا کچھ مطلب نہیں ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں ۶
۶۲۔ اس بانی اور من سے پہلے کو ٹٹھ کو ذہن نشین کرانے کے لئے مشرقی جیوایشور
یاجگت کا سہارا لیتی ہے ۶

۶۳۔ شری سریشور آچار یہ نے بھی کہا ہے کہ جس جس تو ضیح سے اندرونی آتما
جس آدمی کے ذہن میں میٹھے وہی طریق اسکے لئے مناسب ہے ۶
۶۴۔ مشرقی کے تمام وکمال مطلب کو نہ سمجھ کر اگیانی وہم میں مبتلا رہتا ہے۔ اور
گیانی تمام وکمال سمجھ کر آتمند کے سند میں گن رہتا ہے ۶

۶۵۔ آتما یعنی شری گھکیان سروپ آتما کا ذہن نشین کرنا سخت مشکل امر ہے۔ کیونکہ وہ نہ مٹی سے
بنا کیا جاسکتا ہے نہ من سے سوچا جاسکتا ہے۔ اس واسطے مشرقی نے جھوٹے عالم کثرت کا
سہارا ڈھونڈھا ہے جس میں جیوایشور اور جگت سب شامل ہے۔ اس سہارا ہمدان ادھی
کرن سے آٹھ اڑو تو ایک کوٹ نہ باقی رہتا ہے۔ یہ مشرقی کا مطلب ہے۔ اسی نظر سے سریشور
آچار یہ نے بھی کہا ہے کہ جس طریق سے آدمی آتما کو سمجھے وہی اس کے لئے سب سے
بہتر طریق ہے۔ آکھاس وادیہ و سب وادیہ و اوچھید وادیہ و درشی و ششی وادیہ و
ویرانت کو کسی وادیہ میں ہٹ نہیں ہے۔ مطلب آتما ہی کہ آدمی مشرقی کے معانی و مطالب کی نیچے
جو تمام وکمال سمجھ لیتے ہیں وہ گیان پاکر آند میں ڈوبے بہتے ہیں۔ جو نہیں سمجھتے وہ سمجھاؤ
پر بہت بھانڈا وغیرہ کے اوہام باطل میں مبتلا رہا کرتے ہیں۔ پس وید کی تعلیم کے بغرض
کے پیچھے کی کوشش کرو۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک گیان سروپ آتما مست ہے اور باقی جو
کچھ ہے وہ نقشہ خواب کی طرح مٹھیا ہے۔ جس سے آتما کا کچھ بگاڑ نہیں ہے۔ چنانچہ
غلامے اور پھل کے شلہ کوں پر باب ختم کرتے ہیں ۶

۶۵۔ مایا تو بادل ہے اور جگت پانی۔ کتنا ہی برہنہ رہے۔ چہ آکاش کا

نہ کچھ فائدہ ہے اور نہ کچھ نقصان۔ یہ حقیقت ہے نہ
 کچھ۔ اس کو ششہ دیپ کو جو بار بار پچارتا رہتا ہے۔ وہ خود کو ششہ روپ سے ہمیشہ
 تابان و درخشاں رہتا ہے نہ

جب سطح مینہ کا اُپانان بادل ہے۔ سطح جگت کا اُپانان مایا ہے۔ گو یا مایا تو بادل ہے
 اور خیرنگی کا کائنات پانی ہے۔ کتنا ہی کیوں نہ ہو۔ یعنی کتنی ہی خیرنگی کیوں نہ پائے
 ہو۔ جب سطح آکاش بارش سے ملوث نہیں ہوتا۔ اس طرح چاند آکاش یعنی گیان پر
 آتا اس خیرنگی سے ملوث نہیں ہوتا۔ ایشوریشوک رنجیت ایشور اور دعا بیکہ ہے نہ

باب نہم دھیان پر روشنی

پہلی فصل۔ آپسنا کے مضمون کی پرداز

موش گیان سے ہوتی۔ اور گیان کے معاون و مددگار سادھن چشٹھے۔ یشر و ن من
 نہ و دیاسر۔ یہاں آئینہ کے مضمون کا بچار وغیرہ ہیں۔ انہیں میں کرم۔ یوگ یعنی دھیان اور
 کرم آپسنا یا بھگتی وغیرہ بھی شامل ہیں۔ ان سب کا فائدہ یہ ہے کہ آدمی کا قلب مصفا
 کرتے ہیں۔ اور ششہ من والا گیان کا ادھکاری بناتا ہے۔ ایسے شخص کو غرور یا ضرور بھی
 نہ کہتی آتا کہ پرکاش خود ہو جائے یا کرتا ہے کیونکہ اسکا من صاف ہے۔ اس میں آہنا کا نہ رہا
 چمک دکھاؤ گا۔ پرکھاؤ گا۔ اس باب میں چار یہ آپسنا کو تیری اور دکھاتے ہیں کہ طالب کمال کو یہ کام دیا کرتی
 ۱۔ سچے وہم کی طرح بہہ م کی آپسنا سے بھی آدمی موش پاتا ہے۔ اسی لئے آتر
 تاپتہ آئینہ میں طرح طرح کی آپسنا میں بتائی گئی ہیں نہ

۲۔ مثلاً جو اہر اور چراغ کی روشنی کی طرف جو اہر کے خیال سے دوڑتے

ہوئے دو آدمیوں کا جھوٹا گیان تو یکساں ہے۔ مگر نتیجے میں فرق ہے۔

۴۔ فانوس میں چراغ روشن ہے۔ اور اُسکا چمکتا ہوا پر تو دروازے میں

یا اور جگہ نظر آتا ہے۔ اس طرح چمکتا ہوا جواہر نظر آتا ہے۔

۵۔ دور سے ان دونوں چکوں کو دیکھ کر جواہر کے خیال سے دو آدمی

دور تے ہیں۔ چمک میں جواہر کا خیال دونوں کا یکساں ہی جھوٹا گیان

۶۔ ایکس چراغ کے پر تو کی طرف دوڑا ہے اُسے جواہر نہیں ملتا۔ اور

جواہر کی چمک کی طرف دوڑا ہے اُسے جواہر مل جاتا ہے۔

ناظرین کو تعجب ہو گا کہ وہم ہمیتہ جھوٹا ہی ہوتا ہے۔ سچا کیسے کہا۔ اس کا جواب

یہ ہے کہ آچار یہ نے نتیجے کو مد نظر رکھ کر وہم کی دو قسمیں کر لی ہیں۔ جس وہم کا

نتیجہ سچا ہو اُسے سچے وہم کا نام دیدیا ہے اور جس کا نتیجہ جھوٹا ہو اُسے جھوٹے

وہم کا۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ سچے وہم سے صراطِ آدمی کو سچا نتیجہ حاصل ہو جاتا

ہے۔ اس طرح آپاسنا بھی گو ہے تو وہمیتہ خیال ہی مگر اُس سے سچا برہم گیان

ہو جایا کرتا ہے۔ اس طرح ہر اُپنیشدر میں عام طور پر اور اُترتا پنیہ اُپنیشدر میں خاص

طور پر طرح طرح کی آپاسنا نہیں بنائی گئی ہیں۔ اگلے شلو کوئی میں سچے اور جھوٹے

وہم کی تو پہنچ ہے۔ شمع رنگ کی فانوس کے اندر اگر چراغ روشن ہو تو اُسکا چمکتا ہوا

گولی گولی عکس ہمسے پر تو کہتے ہیں دیلیز یہ یا اور جگہ پڑتا ہے۔ اس طرح چراغ کی روشنی

میں جواہر بالکل چمکتا نظر آتا ہے۔ اب فرض کرو کہ پر تو بھی چمک رہا ہے اور لعل بھی۔

دو آدمیوں نے دیکھا اور دونوں کو خیال ہوا کہ شاید لعل پڑے ہیں۔ اس شاید کے

لفظ سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہی کو یکساں جھوٹا گیان یا وہم ہوا ہی مگر جو

شخص چراغ کے پر تو کو لعل متوہم کر کے پر تو کی طرف دوڑا ہے اسے لعل نہیں ملیگا یہ جھوٹا

وہم کہلاتا ہے۔ اور جو لعل کو لعل متوہم کر کے اس کی طرف دوڑا ہے۔ اُسے

عمل مل جائیگا۔ یہ سچا دھم کہلاتا ہے۔ اس طرح پرتیکش پرمان سے سچے اور چھوٹے
 دھم ہونے کو ثابت کر کے اب انومان اور شاستری توہیات کو لیتے ہیں۔
 ۷۔ کہ ہر کو دھواں متوہم کر کے اور اس میں آگ کا انومان کر کے آدمی
 دورے اور اتفاق سے اسے آگ مل جائے تو یہ سچا دھم ہے۔
 ۸۔ گو داوری کے پانی میں گنگا جل کا دھم کر کے جو شخص مُشدد ہو سکے ضیاع

بناتا ہے وہ مُشدد ہو ہی جاتا ہے۔ یہ سچا دھم ہے۔
 ۹۔ منجھار سے گھبر کر جو شخص نارین کو یاد کرتا ہے۔ اسے مرکز سورگ
 مل جاتی ہے۔ یہ سچا دھم ہے۔

۱۰۔ پرتیکش انومان اور شاستری نظر سے اس طرح سچے دھم لا انتہا میں ہے۔
 ۱۱۔ صورت حال یہ نہ ہو تو بھلا مٹی لکڑی اور پتھر دیونا کیونکر ہو سکتے
 ہیں۔ اور اگنی مان کر عورتوں وغیرہ کی آپا سنا کیسی کی جا سکتی ہے۔
 ۱۲۔ غرض چیز کو کچھ کا کچھ سمجھ کر اگر اتفاق سے مطلوب ثمرہ مل جائے تو یہ
 سچا دھم ہے۔

۱۳۔ خود دھم جب سچا پھل لینے سے سچا ہو سکتا ہے۔ تو برہم کی آپا سنا

بھی سچا پھل یعنی موش کیوں نہ دیگی۔

انومان یہ ہوتا ہے کہ چونکہ چولہے میں آگ دیکھی ہے اور دھواں اٹھتا دیکھا ہے۔
 اس سے جہاں دھواں اٹھتا ہو انظر آئیگا۔ یہ قیاس کی جائیگا کہ یہاں آگ ہے۔
 اب فرض کیجئے کہ دور سے کسی شخص نے کوہر دیکھی اور اسے دھواں متوہم کر کے یہ
 قیاس کیا کہ یہاں مجھے آگ مل جائیگی وہ آگ لینے گیا اور اتفاق سے اسے
 آگ مل گئی تو یہ سچا دھم کہلائیگا۔ کیونکہ آگ کا خیال تھا تو جھوٹا مگر نتیجہ سچا نکلا یعنی
 آگ مل گئی۔ اس طرح انومان میں سچا دھم ہو سکتا ہے۔

ایشا ستری وہم کو لیجے۔ شاسنر بتاتا ہے کہ گنگا میں نہانے سے آدمی شہید ہو جاتا ہے اور مرستے وقت نارین کا نام لینے سے سو رگ میں جاتا ہے۔ فرض (کہ کوئی شخص نہا تو گو داور ہی میں رہا ہے مگر اسے وہم یہ ہے کہ میں گنگا میں ہا کر شہید ہو رہا ہوں۔ مگر داور ہی کا سخاں بھی اچھو نہ کر شہید ہی کا باعث ہے۔ اس سے اسے اپنے بچنے و وہم کا نتیجہ بھی یعنی شہید ہی حاصل ہو جائیگی۔ اور حالت نزع میں کوئی سمران یا دھیان کی غرض سے نہیں بلکہ مرض کی تکلیف سے کھرا کر نارین کو پکارے جیسے اجا میل کی کہانی مشہور ہے تو اسے بھی اپنے وہم کا نتیجہ سچا حاصل ہو جائیگا یعنی سو رگ مل جائیگی۔ پس یہ دونوں بھی بچنے وہم ہیں۔ اس طرح شاسنری دھرموں میں بھی سچا وہم کام دیتا ہے۔ غرض پریشکشاں اومان اور شاسنر تینوں کی نظر سے سچا وہم پھل و ایک ثابت ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کاٹھ مٹی یا پتھر کی مورتوں میں دیوتاؤں کا دھیان کیا جاتا ہے۔ اور عورت مرد بادل وغیرہ میں پنچاگنی پدیا کے بتائے ہوئے طریق سے جو بہار تیک اور چھاند و گیدہ اپنشدوں میں آتی ہے۔ آگنی کی آپسنا کی جاتی ہے۔

یہ دھیان سب تو ہوتا ہی ہیں۔ کیونکہ چیز کچھ اور ہے اور اسے ماننا کچھ اور۔ وہم نہیں تو اور کیا ہے۔ مگر چونکہ مطلوب یعنی چاہے ہوئے پھل دیتے ہیں اس واسطے انہیں۔ پتھر و ہموں کا نام دیا جاتا ہے۔ اس تمبید سے اب یہ ہم کو اپنا بنا اتے ہیں کہ جب وہم سچا پھل دیتا ہے یعنی دیوتاؤں وغیرہ کی وہمیدہ آپسنا میں شرہ مطلوب کے ملنے کا باعث پڑتی ہیں تو برہم کی آپسنا سچا پھل یعنی مریش کہیں زندگی۔ اسی کی توضیح و تشریح کرتے ہیں۔

۱۴۔ آدمی اپنشدوں سے برہم کا تئو یا حقیقت پر روشنی طور پر سمجھتا ہے

کہ وہ اکھنڈ یعنی بے حقہ اور ایک رس ہے۔ اور یہ سمجھ کر اہم برہم کی اُپاسنا کرنا چاہئے۔

۱۵۔ پروکش گیان کے یہ سنی ہیں کہ اندرونی اُتاما کا کشف تو ہونا نہیں۔

مگر جیسے شاستر و شنو وغیرہ کی مورت بتاتا ہے اسی طرح یہ عام

گیان ہو جاتا ہے کہ برہم ہے۔

۱۶۔ شنو کی چوتھی مورت جان کر بھی آدمی آنکھوں سے مورت کو

نہ دیکھتا ہوا پروکش گیانی ہی رہتا ہے اور شنو کے نظر نہیں آتا۔

۱۷۔ مگر اس پروکش گیان ہونے سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اسے حقیقت نہیں

جانی۔ کیونکہ شاستر کے پرمان سے سچا شنو تو موجود ہی ہے۔

۱۸۔ اسی طرح سچا اندر روپ برہم کو گوشتا ستر بتاتا ہے مگر اُسے اپنا

اندرونی اُتاما نہ دیکھتا ہوا آدمی برہم کا سا کشتا نکار یا کشف نہیں کر سکتا۔

۱۹۔ مگر شاستر کے بتائے ہوئے رستے سے اور پروکش طور پر یقین ہونے

سے یہ گیان سچا گیان ہے نہ کہ ہمیدہ۔

آدمی اُپنشد پڑھتا ہے تو پروکش طور پر اُسے یہ گیان ہوتا ہے کہ برہم اکھنڈ اور ایک

رس ہے۔ اور یہی سمجھ کر حسبِ طبع اُپنشد بتاتے ہیں وہ یہ اُپاسنا کرنے لگتا ہے کہ میں

برہم ہوں۔ اس پروکش گیان سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اپنے آپ کو برہم سمجھ

کرتا ہے۔ بلکہ جیسے شاستر میں پڑھا ہے کہ شنو ایک دیوتا ہے اسی طرح اُسے

صرف یہ گیان ہوتا ہے کہ برہم ہے اور میں۔ شاستر میں جو شنو کی چوتھی مورت

بتائی ہے آدمی اسکا دھیان تو کرتا ہے مگر آنکھوں سے پریشکشی دیکھتا نہیں۔ اس لئے

یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہم میں مبتلا ہے۔ کیونکہ دھیان کا بٹنہ شنو کو اسے ہنوز

نظر نہیں آیا مگر وہ یہ شے نہیں ہے بلکہ شاستر کے پرمان سے موجود شے ہے۔

اسی طرح شاستر یعنی اُپنشدوں سے سچا اندر برہم کی تعلیم لیکر جو آدمی اہم

برہم کی پاسبان کرتا ہے۔ گو اُسے اپنے اندرونی آتما کے برہم ہونے کا انو بھو یا کشف ہوتا ہو۔ مگر اسکا پروکش گیان وہم نہیں ہے۔ سچا گیان ہے۔ کیونکہ اس گیان کا بننے یعنی برہم سچی اور موجود ہونے سے نہ کہ وہیمہ۔ یہی بات دسویں آدمی کی کہانی میں اس طرح بیان ہوئی ہے کہ قابل اعتبار آدمی کے بنانے سے جب دسویں آدمی کو پروکش گیان ہوتا ہے کہ دسواں آدمی ہے مرا نہیں ہے۔ تو گو اُسے اپنے آپ دسویں ہونے کا ہنر پر تکیش گیان نہیں ہوتا تاہم دسویں کا پروکش گیان بھوم یا وہم نہیں ہے۔ کیونکہ اس پروکش گیان کا بننے موجود ہے۔ وہیمہ بننے نہیں ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ دیوتا پاسبان کی طرح برہم پاسبان بھی بھلا ایک چیز ہے۔ بے پھل نہیں ہے۔ اس لئے کرنی چاہئے۔ پاسبان کی نسبت بچار ہمیشہ مشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :

۳۰۔ برہم کو اگرچہ ایشور ہما و اکیوں کے ذریعہ سے آدمی کا اندرونی بننا ہے۔ مگر بچار نہ کر لے والے کی سمجھ میں ٹیٹنا مشکل ہے :

۳۱۔ بیداری میں چونکہ آدمی جسم کو آتما سمجھتا ہے۔ اس لئے کم عقلی سے اپنے آپ کو ہٹا اور زبردستی سے برہم نہیں سمجھ سکتا :

۳۲۔ ہاں شاستر کے ماننے والے شتر دھاوان آدمی کو صرف برہم کا بیان لینا آسان ہے۔ دوئی کے پروکش گیان سے بے دوئی برہم کا پروکش گیان رفع نہیں ہوتا :

۳۳۔ پتھر کا پروکش گیان دیوتا کے پروکش گیان کا منافی نہیں ہے۔ بھلا مورت کے وشنو ہونے میں کوئی جھگڑتا ہے :

۳۴۔ یہاں بے اعتقاد آدمی کی بے یقینی سے بحث نہیں ہے۔ کیونکہ دیکھنا پاسبانوں میں سب جگہ شتر دھاوا آدمی ہی ادھکاری

سمجھا جاتا ہے۔

برہم کو گویا ایک آدمی کا آتما بتاتے ہیں۔ مگر بچار نہ کرنے والے آدمی اس بات سمجھ نہیں سکتے۔ کیا وجہ کہ عالم بیداری میں یہ لوگ جسم کو آتما مانتے ہیں۔ یہ خیال دل سے نکالنا اور اس کی جگہ یہ جاننا کہ میں برہم ہوں بچار کرنے سے ہی ممکن ہے۔ ہرٹ اور زبردستی سے ممکن نہیں۔ ہاں آدمی دیر کو مانتا ہے اور شردھا والا ہے تو اسکے لئے یہی شاستری شردھا سے یہ مان لینا آسان ہے کہ میں برہم ہوں۔ ذات بے دوائی کا یہ پروکش گیان کہ ایک برہم ہی برہم ہے اور وہ برہم میں ہوں۔ عالم کثرت کی دوائی کے پروکش گیان سے اس طرح نفع نہیں ہوتا۔ جس طرح دھیان کھینٹے وشنو کا پروکش گیان سامنے دھری ہوئی پتھر کی مورتی کے پروکش گیان سے نہیں جاتا۔ ہمارا کرنا۔ بھلا وشنو کی مورتی کو وشنو کون نہ کہے یا جینگا۔ سرب وشنو ہی مانتے ہیں۔ کوئی پتھر نہیں جانتا۔ اب اگر کہو کہ شردھا والے مانیں۔ بے شردھا والا تو کوئی نہیں مانتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اُپاسنا میں شردھا والے ہی ادھککاری ہوتے ہیں۔ بے شردھا والے نہیں۔ غرض اُپاسنا شردھا والوں کو ان لوگوں کا راستہ ہے۔ چنانچہ اس کی آسانی دکھاتے ہیں۔

۳۵۔ قابل اعتبار آدمی کے ایک مرتبہ اپدیش دینے پر پروکش گیان پر جایا کرتا ہے۔ بھلا جب سن لیا کہ یہ وشنو کی مورتی ہے تو پھر بچاؤ کی کیا ضرورت ہے۔

۳۶۔ اگر کہو کہ گرم اور اُپاسنا میں بھی بچار تو کرنا ہی پڑتا ہے۔ کیونکہ یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ انہیں کریں اس طرح۔ اور چونکہ دیر کی شکھاؤں کا پھیلاؤ بڑا عساری سے فیصلہ کرنے کی طاقت بھلا کس آدمی میں مانی جاسکتی ہے۔

- ۲۷۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ کلپ سوتروں میں اسکا فیصلہ پہلے ہی کر دیا گیا ہے۔ بغیر بچارے کوئی تمام و کمال کرم کر سکتا ہے۔
- ۲۸۔ اس طرح اُپاسنا میں رغبیوں کی کتابوں میں بیان ہوئی ہیں۔ جو بچار نہیں کر سکتا وہ گورو سے شنکر اُپاسنا کر سکتا ہو۔
- ۲۹۔ پس جو شخص وید کے حکیموں کے معنی کا فیصلہ کرنے کے فکر میں ہے۔ اس کے لئے قابل اعتبار آدمی کے اُچھیش سے اُپاسنا

کر یعنی ممکن ہے۔

شر دھارون آدمی ایک مرتبہ گورو سے سُن لے تو اُسے کرم یا اُپاسنا کے متعلق پریشانی ہو جاتا ہے۔ مثلاً اُسے بتانا کہ یہ وشٹو کی مورت ہے اور اسکا دھیان کیا کرتے ہیں۔ یہاں بچار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ اس پر یہ اعتراض اٹھتا ہے کہ ضرور غنڈیکوں نہیں رہا کرتی۔ یہ تو سوچا پڑتا ہی ہے کہ اس طرح کرم اور اُپاسنا کرنی چاہیے۔ اور جو تک ویدوں کی شلکاؤں کا پھیلاؤ ہے حد ہے۔ پس فیصلہ کریں تو کیونکر کریں۔ اسکا جواب ہے کہ فیصلہ کرنے میں تمہیں بچار کی ضرورت نہیں۔ کلپ سوترو مثلاً جینی کے پورب میہاسنا اور اسی قسم کی اور کتابوں میں آچار یوں نے یگیہ کرموں کے متعلق پہلے ہی ہر بات کا فیصلہ کر دیا ہے۔ اس طرح رغبیوں کی اور کتابوں میں اُپاسناؤں کے متعلق فیصلہ موجود ہیں۔ آدمی میں شر دھار کا رہ ہے۔ گورو سے اُپدیش لیکر سب کچھ کر سکتا ہے۔ خود بچار کی مشقت اٹھانے کی ضرورت نہیں۔ غرض اُپاسناؤں میں آپ بچار کرنا ضروری نہیں ہے۔ بڑی آسانی چیزیں ہیں۔

دوسری فصل بچار اور اسکی مشکلات

اوپر بتایا کہ آپاسناؤں میں بچار کی ضرورت نہیں۔ بڑی آسانی سے پرکش برہم گیان ہو سکتا ہے۔ جو بعد میں خود بخود اپروکش ہو جائیگا۔ اس کے برعکس گیان مارگ کٹھن ہے۔ اس میں بچار کی بڑی بھاری ضرورت ہے اور بچار میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :-

۳۴۔ بغیر بچارے صرف قابل اعتبار آدمی کے اپدیش سے برہم کا اذمبھویا کشف کہیں اور کبھی ممکن نہیں ہے :-

۳۵۔ پرکش گیان کی روک شر دھانہ ہونی ہے اور کچھ نہیں۔ اپروکش گیان کی روک بچار کا نہ ہونا ہے :-

۳۶۔ بچارے بھی اگر اپروکش گیان نہ ہو۔ تو چونکہ منزل مقصود اپروکش گیان ہی ہے۔ اس لئے بار بار بچار کرنا چاہئے :-

بغیر بچارے صرف گورو کے اپدیش سے آدمی آپاسنا کر کے پرکش برہم گیان حاصل کر لیتا ہے۔ مگر اپروکش گیان یعنی یہ گیان کہ میں برہم ہوں کافی و وافی برہم گیان کے بغیر ناممکن ہے۔ پس پرکش گیان کی روک شر دھانہ ہونی ہے اور اپروکش کی بچار نہ ہونا۔ بچار کرنے پر بھی اپروکش گیان نہ ہو تو چونکہ پہنچنا اسی منزل پر ہے بار بار پھر بچار کرنا چاہئے۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ اگر پیچ میں ہی موت آگئی تو پھر کیا اسکا جواب دیتے ہیں :-

۳۷۔ مرتے دم تک بچار کرتے ہوئے بھی اگر آتما کا کشف نہ ہو تو دوسرے جنم میں روک کے سرف ہونے پر ہوگا :-

۳۸۔ برہم سوتر میں کہا ہے کہ گیان یہاں ہونا ہے یا دہاں۔ اور شرقی ہے کہ شمسے ہوئے بھی جسے ہتیرے نہیں جانتے :-

۳۹۔ دیکھو چلے ابھی اس سے بغیر بچارے دام دیو کو حل میں ہی گیان

ہو گیا تھا۔ بعینہ یہی حال مطالعے کا سمجھو۔
 ۱۲۔ بعض مرتبے بار بار پڑھنے پر بھی مطلب سمجھنے میں نہیں آتا۔ مگر
 دوسرے دن سب سے پہلے خود بخود سمجھ میں آ جاتا ہے۔
 ۱۳۔ جب طرح حل اور کھیتی وغیرہ وقت پا کر ہی نکال کر تی ہیں۔ اس طرح آتم بچا بھی
 ہوئے ہوئے وقت پر لکتا ہے۔

مرنے دم تک آدمی آتم بچا کر کے جائے اور آتما کا کشف اسے نہ ہو۔ تو دوسرے
 جنم میں ہو گا۔ اسی کی سند میں سو شری شری اور وام دیو کی مثال دیتے ہیں۔
 جنکا مطلب صاف ہے۔ اور بھی صفائی سے یوں سمجھو کہ آج ایک مہمون کو بار بار پڑھا
 اور سمجھ میں نہیں آیا۔ دوسرے روز لیا ہوتا ہے کہ پڑھو پڑھو خود بخود سمجھ میں آ گیا۔
 غرض آتم گیان کا حال کھیتی یا حل میں بچے کا سا ہے کہ وقت پا کر ہی کمال حاصل ہوتا
 ہے۔ جو روکیں واقع ہوتی ہیں انہیں اب لیتے ہیں۔

۱۴۔ وارنک کار شریو آچاریہ نے اس بات کو واضح طور پر لکھا ہے کہ
 بار بار بچا کرنے پر بھی تین طرح کی روکوں سے آتم حقیقت کو نہیں سمجھتا۔

۱۵۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر یہ پوچھو کہ گیان کیونکر ہوتا ہے تو جو اب ہے
 کہ روکوں کے نہ رہنے سے گیان ہو کر ناس ہے۔ اور یہ روکیں زمان
 ماضی حال مستقبل کے لحاظ سے تین طرح کی ہیں۔

۱۶۔ اس لئے جس نے دیکھ پڑھا ہے اور مطلب سمجھا ہے اسکی بھی روش

نہیں ہوتی۔ خزانے کی تھیل سے یہی بات بتائی بھی گئی ہے۔
 وارنک کار شریو آچاریہ نے لکھا ہے کہ تین طرح کی روکوں سے جو
 زمانے کے لحاظ سے ماضی و حال و مستقبل کی روکیں کہی جاسکتی ہیں گیان نہیں
 ہوا کرتا۔ آدمی کشاہی دیکھوں نہ پڑھے۔ کتنی ہی مطلب سمجھنے کی کوشش

کیوں نہ کرے۔ اور کتنا ہی بچار کیوں نہ کرے۔ اسی کو چھاندو گیہا پشت میں اس طرح سمجھا یا ہے۔ کہ خزانہ زمین میں مدفون ہے۔ لوگ اُس پر چلتے پھرتے ہیں۔ مگر لاطعی کی وجہ سے اُسے لے نہیں سکتے۔ یہ خزانہ پریم آنند سروپ آنتا ہے کہ سب کے لئے موجود ہے۔ مگر روکوں کی وجہ سے آدمیوں کو اس کا علم نہیں ہوتا اور اس سے محروم رہتے ہیں۔ انہیں غیوں روکوں کی توجہ سے سنبوڑ

۴۱۔ زمانے میں ایک فقیر کی کہانی مشہور ہے کہ بھینس کی گزشتہ محبت کی وجہ سے اُسے گیان نصیب نہیں ہوا۔

۴۲۔ گورو نے اس کو بھینس کی محبت کے تعلق سے ہی گیان کا امداد نش دیا اور روک کے رفع ہو جانے سے اُسے گیان ہو گیا۔

۴۳۔ زمان حال کی باموجودہ روکیں بشیوں کا پھساوا عقل کی کمی۔ بیہودہ اعتراضوں کا شوق۔ بیہیت گیان۔ اور ہٹو وغیرہ ہیں۔

۴۴۔ شرم وغیرہ سادھن چٹھے اور شرفن وغیرہ مناسب دھنوں سے

یہ روکیں رفع ہو جاتی ہیں تو یہ حقیقت کھلتی ہے کہ میں برہم ہوں۔

۴۵۔ مستقبل روک کی مثالیں وام دیو وغیرہ کی زندگیاں ہیں۔ وام دیو کو

ایک جنم لینے پر گیان ہوا اور بھرت کو تین جنم لینے پر۔

زمان ماضی کی روک کی مثال اس کہانی سے واضح ہے کہ ایک سنیاسی نے سچائی بہت کیا مگر گیان نہ ہوا۔ گورو نے سبب دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ گرجستھن میں اُس کے پاس ایک بھینس تھی اور اُس سے بہت محبت کرتا تھا۔ جب دھیان کرنے بیٹھتا ہے بھینس کا خیال بار بار سنا تا ہے۔ گورو نے اُس کا علاج یہ بتایا کہ کوٹھری میں دروازہ بند کر کے بیٹھ جا اور سب دھیان چھوڑ کر صرف اُس بھینس کا دھیان کر۔ چنانچہ اُس نے ایسا ہی کیا۔ ایک روز گورو نے آواز

وی کہ بھائی باہر آ۔ اندر سے اُس نے کہا کہ مہاراج کیونکر آؤں دروازے میں میرے
 سینکڑے ہوتے ہیں۔ اس طرح گزرتا رہا کہ یہ حالت استعراق بہم پہنچ گئی
 تو پھر اُنم گیان آسانی سے ہو گیا۔ زمان حلال کے متعلق روکیں پانچ ہیں یعنی بشیوں
 میں پھنساوا۔ کی عقل جس سے بات سمجھ میں نہیں بھیجتی۔ فضول اعتراض پر اعتراض
 بھٹانے کی عادت۔ بہترین بھاونام یعنی یہ خیال متضاد کہ میں برہم ہرگز نہیں ہوں پانی
 جیہی ہوں۔ اور سڑک یعنی اپنی اس ضد پر قائم رہنا۔ ان کا علاج سادھن
 چٹھے یعنی وویک بیراگ شادی کھٹ سمیٹی اور مومکشتو تا میں جنکا مفضل بیان
 میری کتاب چہل درویش۔ اردو بچار ساگر اور سادھو جنوری ۱۹۱۶ء میں دیا ہوا
 ہے۔ وہیں اور سادھن مثلاً بشر و ن من ندر دھیا سن اور مہا واکپوں کے
 معنی کا بچار بھی دیکھو۔ ان سادھنوں سے روکیں رفع ہو جاتی ہیں اور گیان
 اپنا جلوہ دکھانے لگتا ہے مستقبل روک کی مثالیں دام دیو اور جڑ بھرت وغیرہ
 کی زندگیوں میں جنکی کھنڈیوں اور انوں میں معروف ہے کہ دام دیو کو ایک جنم اور لینا
 پڑا اور ماں کے پیٹ میں گیان ہو گیا۔ جڑ بھرت کو ہرنی وغیرہ کی مجت کے سبب
 تین جنم اور لینے پڑے۔ اسی بار میں شریہ بھگوت گیتا کی سند دیتے ہیں ÷
 ۴۷۔ گیتا میں یوگ بھرشٹ کی نسبت کہا ہے کہ بہت سے جنموں میں اسکی
 روک توجہ چڑھ ا کرتی ہے۔ اس لئے بچار بے فائدہ نہیں ہے ÷
 ۴۸۔ اُنم بچار سے وہ چپ کر کے دلوں کے لوگوں میں رہ کر پاک لوگوں یا
 دو لقمندوں کے گھروں میں خواہش کو مانتھ لئے ہوئے پیدا ہوتا ہے ÷
 ۴۹۔ یا صاحب عقل یوگیوں کے خاندان میں جنم لیتا ہے مگر برہم بچار کی کثرت
 سے بے خواہش ہو کر۔ یہ شکل تر جنم کا پانا ہے ÷
 ۵۰۔ یہاں وہ پہلا تعلق عقل پھر رونما ہوتا ہے۔ اور وہ پھر کو شیش مزید کرتا ہے۔

یہ بات اور بھی مشکل سے نصیب ہوتی ہے :

۵۔ بے بس کر کے پہلا اٹھیا س اُسے کھینچ لے جاتا ہے۔ اس طرح بہت سے

جنموں میں سیدھی پاکر وہ پرم گئی کو پہنچتا ہے :

یہ بھر شدٹ وہ شخص ہے جو جیتے جی یکسوئی قلب یعنی سہادھی کی کوشش کرتا ہے۔

مگر یہ حالت حاصل ہونے نہیں پاتی کہ موت آجاتی ہے۔ گیتا میں ایسے آدمی کیلئے

کہا ہے کہ اس کے جنم تا حد نجات بار بار ہوا کرتے ہیں۔ اسی سے ثابت ہے کہ موجودہ

جنم کا آتم بچار۔ بے فائدہ نہیں ہے۔ کچھ اب ہوا کچھ اگلے جنم میں ہو کر آخر آتم لیاں سے

آدمی موکش پر کو پہنچ جاتا ہے۔ جن مارج میں سے ہو کر اس آدمی کو گزرا پڑتا

ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ اول بچار کی برکت سے مدت دراز تک اونچے لوگوں

میں لطیف بھوگ بھوگتا ہے۔ دوسرے بھوگ کے خاتمے پر یا تو پاک یعنی شریف

دولتمندوں کے گھر بھوگوں کے بھوگنے کی خواہشیں لے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ یا

گزشتہ جنم میں آتم بچار زیادہ کیا ہے تو بے خواہش یعنی بھوگوئی خواہش سے میرا

وسم آ ہو کر یوگیوں یا گیانیوں کے گھر جنم لیتا ہے۔ یہ دولتمندوں کے گھر پیدا ہونے

سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ روحانی ترقی کا موقع یہاں زیادہ ملتا ہے۔ اس لئے ایسا

جنم مشکل تر ہے۔ تیسرے وہ پہلا عقلی تعلق یعنی سہادھی کا بہم پہنچانا اور آتم بچار کرنا

پھر رو نہا ہونا ہے۔ اور اس کی رونمائی سے کوشش میں مصروف ہوتا ہے۔ یہ اور

بھی مشکل امر ہے اور وہ شخص بڑے خوش نصیب ہیں جنہیں یہ بات میسر ہے۔ چوتھے

اُسی پہلے اٹھیا س یعنی بچار کی طرف وہ بے بس ہو کر کھینچتا ہے۔ اور اس سے بار بار

پھر کرتا ہے۔ اس طرح انیک جنموں میں سیدھی پاکر آخر پرم گئی یا موکش پر کو پہنچتا ہے۔

اب اور رکاوٹوں کو دیکھتے ہیں :

۵۔ جس شخص کو بہم لوک کی بڑی بھاری خواہش ہے۔ اور اُسے روک کر

آتم بچار کرتا ہے۔ اُسے بھی ساکشا تکار یعنی کشف نہیں ہو اکر تاہ
 ۵۲۔ اس مشرقی سے کہ جنہوں نے ویدانت گیان کے معنی کا اچھی طرح پتے
 کر لیا ہے وہ برہم لوک میں کلپ کے اخیر میں برہما کے ساتھ
 موکش پاتا ہے۔

۵۳۔ بعض کے بچار میں کرم کی رکاوٹ ہو ا کرتی ہے۔ چنانچہ مشرقی ہے
 کہ وہ آتما بہتوں کو سُننے کے لئے بھی نصیب نہیں ہوتا ہے۔

۵۴۔ نہایت ہی ضعف عقل سے یا سامان برہم نہ پہنچنے سے بھی جسے بچار کا
 موقع نہیں ملتا۔ اُسے شب و روز برہم کی اُپاسنا ہی کرنی چاہئے۔

اب یہ دیکھئے کہ پڑھ کر یا سنکر جسکے دل میں یہ خواہش زور پر ہے کہ سب سے
 اونچے یعنی برہم لوک کے بھوگ بھوگے۔ اور اس خواہش کو دبا کر وہ آتم بچار
 کرنا چاہتا ہے تو اُسے آتم اُبھو نہیں ہو گا۔ بلکہ عالم چونکہ عالم خیال ہے۔ مرنے کے
 بعد اُسکے دیے ہوئے سنکار برہم لوک میں ہی اُسے کھینچ کر لے جائینگے اور وہ
 برہما یا ہر تہہ گر بھ کے ساتھ کلپ بھر بھوگ بھوگے گا اور کلپ کے آخر میں نجات
 پائیگا۔ اسی کی سند میں کھنڈ ولی کی مشرقی ہے۔ بعض لوگوں کے کرم ایسے
 کھوٹے ہوتے ہیں کہ آتم گیان انہیں ستا تا کہ نصیب نہیں ہوتا۔ ایسے آدمی
 بازاروں میں جوق جوق پھرتے ملتے ہیں۔ انہیں دنیا کے دھند و بلب و فریب
 بہت۔ مگر گیان دھیان کے لئے وقت نہیں ملتا۔ اسکی سند میں کھنڈ ولی کی
 ہی مشرقی ہے۔ دوسرے کا طبع اور میں عقل بہت ہی کمزور ہو تو آدمی گیانا
 سمجھنے کے لائق نہیں ہوتا۔ اور بعض کو پڑھنے کو کتابیں اور پڑھانے کو گورو
 میسر نہیں ہوتا۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بچار کی تدبیر ہاں رکھا جائے
 موجود ہوں۔ تو آدمی کو بچار چھوڑ کر برہم اُپاسنا کرنی چاہئے۔

تیسری فصل - نرگن اپاسنا کی بحث

اوپر بتایا گیا کہ جو شخص آتم بچار میں رکھاؤ میں دیکھے۔ وہ بچا جھوڑ کہ برہم کی اپاسنا کیا کرے۔ اس پر قدرتنا اعتراض اٹھنا ہے کہ برہم نرگن یعنی بے صفات ہے۔ اور اپاسنا باصفات چیز کی ہی ہو سکتی ہے۔ پس نرگن برہم کی اپاسنا نامکن ہے۔ چنانچہ اسی اعتراض کو اٹھا کر جواب دیتے ہیں :-

۵۵۔ اگر کہو کہ نرگن برہم کی اپاسنا نامکن ہے۔ تو جواب ہے کہ سگن کی طرح تصور کا دھڑانا ممکن کیوں نہیں ہو سکتا ہے :-

۵۶۔ اس پر اگر کہو کہ چونکہ وہ بانی اور من سے پر ہے اس لئے اسکی اپاسنا نہیں ہو سکتی۔ تو یاد رکھو کہ بانی اور من سے پر ہے کی چیز کا گیان بھی نہیں ہو سکتا :-

۵۷۔ اب اگر کہو کہ بانی اور من سے پر ہونے کی ہی آکار یا صورت سے اس کا گیان ہو سکتا ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ اسی صورت سے اسکی اپاسنا کیوں نہیں ہو سکتی :-

۵۸۔ اس پر کہو کہ برہم کو اپاسنا کے لائق ماننا وہ سگن ماننا پڑے گا۔ ہسکا جواب یہ ہے کہ جاننے کے لائق ماننا تو بھی یہی اعتراض عاید ہو گا۔ اب اگر کہو کہ جاننے کے لائق تو لکشمی ہو سکتا ہے۔ تو بھائی لکشمی ہی کی اپاسنا کر دو :-

معرض کہتا ہے کہ نرگن برہم کی اپاسنا نہیں ہو سکتی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اپاسنا سنی

تصوّر کا بار بار دہرانا ہیں۔ سو جیسا سنگن کا تصور دہرایا جاسکتا ہے۔ ویسا ہی ترگن کا بھی دہرایا جاسکتا ہے۔ اس پر اگر کہو کہ برہم کا تصور یا اُپاسنا اس وجہ سے ناممکن ہے کہ وہ من اور بانی سے پرے ہے اور اس لئے تصور میں نہیں آسکتا۔ تو جواب ہے کہ اس طرح تو برہم کا گیان ہی ناممکن ہو جائیگا۔ اب اگر یہ کہو کہ گیان تو محض اسی شخصیت یا صورت سے ہو سکتا ہے کہ وہ من اور بانی سے پرے ہو۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ اسی شخصیت کے ساتھ اُپاسنا بھی ممکن کیوں نہیں ہو سکتی۔ اب اگر کہو کہ شخصیت کی وجہ سے اُپاسنا کے لاین ماننا تو برہم ترگن کہاں رہا سنگن ہو گیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ برہم کا گیان ماننا تو اس پر بھی تو یہی اعتراض لاحق ہو گا مثلاً یہ ہے کہ برہم کے گیان کے معنی کیا۔ بس یہی کہ جو برہم من اور بانی سے پرے کی خصوصیت کے ساتھ ہے۔ وہ جو میز کرسی کی طرح ہمارے گیان کا بٹے ہے۔ اس پر کہو کہ ہم برہم کو جڑ چیزوں کی طرح گیان کا بٹے تو نہیں کہتے۔ لکشنا سے اسکا گیان مانتے ہیں۔ تو جواب ہے کہ جیسے تم لکشیہ مانتے ہو اسی کی لکشیہ کی صورت میں اُپاسنا کیوں نہ ہو سکیگی۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں :-

۵۹۔ اگر کہو کہ شرتی تو برہم کے اُپاسیدہ ہونے کی نفی کرتی ہے۔ چنانچہ کہیں اُپاسنا میں آتا ہے۔ کہ تو برہم اُسے سمان دے سے جس کی اُپاسنا کی جاتی ہے۔

۶۰۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ شرتی کے اس قول سے کہ برہم جانے لگے سے الگ کشتہ ہے۔ اس کے معلوم ہونے کی بھی تو نفی ہی ہے۔ پس جس طرح معلوم ہونے کو شرتی کی سند سے تسلیم کرتے ہو۔ اسی طرح اُپاسیدہ ہونے کو بھی مانو۔

۶۱۔ اگر کہو کہ برہم کا جاننا واقعی جانتا نہیں ہے تو یہی حال اُپاسنا کا بھی ہے۔

جاننے کو اگر برتی کا پٹے مانتے ہو تو اُپاسید ہونے کو بھی اس طرح مانو :

۹۳۔ اس پر اگر کہو کہ اُپاسنا سے تمہیں ایسی رغبت کیوں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمہیں ایسی نفرت کیوں ہے۔ یہ نہ کہو کہ اُپاسنا کے لئے پرمان نہیں ہیں کیونکہ بہت سی شرتیں نہیں ملتے ہیں :

اگر کہو کہ کین اُپنشد میں تو اُپاسید برہم کی نفی کی ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ برہم کے معلوم ہونے یعنی علم کے پٹے ہونے کی بجائے تو اُسی شرتی میں نفی کی ہے۔ پس اس طرح برہم کا گیان تم شرتی کی سند سے مانتے ہو اس طرح اُپاسنا بھی ماننی چاہئے۔ اگر کہو کہ برہم کو جاننے کے یہ معنی تو نہیں ہیں کہ سچ سچ جڑ پھیر کی طرح ہم اُسے جان رہے ہیں بلکہ صرف برتی اس کے مقابل ہوتی ہے۔ تو جواب ہے کہ بعینہ اس طرح اس کا اُپاسید ہونا بھی ممکنات میں داخل ہے۔ اس پر معترض تنگ ہو کر کہتا ہے کہ تمہیں اُپاسنا میں ایسی رغبت کیوں ہے۔ اچار یہ اسکا مذاقہ جواب یہ دیتے ہیں کہ تمہیں اُپاسنا سے ایسی نفرت کیوں ہے۔ ہاں اگر یہ سمجھ رہے ہو کہ نرگن برہم کی اُپاسنا میں ویدک پرمان نہیں ہیں تو غلط ہے۔ کیونکہ بہت سی شرتیں ہیں ملتے ہیں۔ چنانچہ سند میں حوالہ دیتے ہیں :

۹۴۔ اُپنشد میں اُپنشد میں پرشن اُپنشد میں شرتی کے سوال میں - اور ہاں کہیے

اُپنشد وغیرہ میں ہر جگہ نرگن برہم کی ہی اُپاسنا بتائی گئی ہے :

۹۴۔ کرنے کا طریق کتاب پچی کرن میں مذکور ہے۔ اس پر اگر کہو کہ یہ اُپاسنا گیان کا سادھن ہے تو ہمیں کب انکار ہے :

۹۵۔ اگر کہو کہ کوئی ایسی اُپاسنا کرتا تو نہیں۔ تو ہمارا جواب ہے کہ آدمی کے قصور سے اُپاسنا میں بھلا کیا نقص عاید ہوتا ہے :

۹۶۔ دیکھو سنگن اُپاسکوں سے بھی بڑھ کر بعض عملہاے جپ کی اُپاسنا

کہتے ہیں۔ اور ان سے بھی بڑھ کر بعض محض کھیتی وغیرہ کی بے
 سبب اُپشہ نہیں جن میں سے تین مذکور کئے گئے ہیں نرگن برہم مثلاً اونکا۔
 وغیرہ کی سرواٹھ بجاوے اُپاسنا بتائی گئی ہے۔ اور سریشور اُچار یہ سنہ اپنی
 کتاب بتی کرتے ہیں وہ طریقہ بتایا ہے جس طرح یہ کرنی چاہئے۔ یوں سمجھ لو کہ مانڈا وکیہ
 اُپشہ میں جس طرح یہ اُپاسنا بتائی گئی ہے سریشور اُچار یہ سنہ اُسے خوب مطلع
 کر دیا ہے۔ اس پر اگر کہو کہ یہ اُپاسنا گیان کا سادھن ہے موکش کا نہیں جیسے
 نزع میں نہ نہ کہ اُپشہ تھا تو اسکا جواب یہ ہے کہ بے شک گیان کا ہی سادھن
 ہے۔ مگر جو نگہ گیان سے موکش ہوتی ہے اس سے موکش کا بھی سادھن ہے۔
 اس پر معترض کہتا ہے کہ اُپاسنا جو کرتا ہے۔ وہ سنگ کی ہی کرتا ہے نرگن
 کا نہیں۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ اس میں نرگن اُپاسنا پر کیا نقص عاید ہوتا ہے۔
 دیکھو سنگن اُپاسکوں سے بھی بڑھ کر بعض لوگ ارن اُچاٹن یا پشہ کرن
 منتر جیتے ہیں نور الہ سے بھی بڑھ کر بعض محض دنیوی کاموں مثلاً کھیتی وغیرہ
 میں ہی پشہ رہتے ہیں۔ جیسے ان لوگوں کے سنگن اُپاسنا نہ کرے گا سنگن
 اُپاسنا میں نقص عاید نہیں ہوتا۔ ویسے ہی نرگن اُپاسنا آدمی نہ کرے گا تو پشہ
 اُپاسنا میں ان کے نہ کرنے سے کیا نقص رہا پاسکتا ہے۔ اس طرح نرگن اُپاسنا پر
 اعتراض رفع کر کے اب یہ بتاتے ہیں کہ کیونکر کرنی چاہئے۔
 کہنا۔ نادان عوام الناس کے خیالات سے قطع نظر کر کے ہم بیان نرگن اُپاسنا
 بیان کرتے ہیں۔ چونکہ تمام شاہدادوں میں پتہ بالیک ہے اس لئے اس
 اُپاسنا میں سب گنوں کو مجتمع کر لینا چاہئے۔
 ۱۔ آند وغیرہ تمام مثبت گنوں کا مجتمع کرنا ویاس جی نے اپنے اس سوتر
 میں بیان کیا ہے۔ آند وغیرہ۔

۶۹۔ اور غیر کثیف وغیرہ تمام منفی گنوں کا مجموعہ کرنا اس سے نثر میں جو کثرتوں کی اُپاسنا کرتے ہیں۔

۷۰۔ اگر کہو کہ نرگن برہم کے گنوں کا مجموعہ کرنا جو پتہ یا میں کہا گیا ہے وہ ناممکن ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ یہ اعتراض ویاس جی پر ہے نہ کہ ہم پر۔

۷۱۔ اس پر یہ کہو کہ نرگن کی اُپاسنا اس لئے متضاد امر نہیں کہ شرعی سونے کی موجد ڈاڑھی تبتاتی ہے مگر مورت نہیں بتاتی۔ تو بھائی ایسا ہی سمجھ کر خوش رہو۔

۷۲۔ پھر یہ کہو کہ گن لکشنا سے برہم کو بتاتے ہیں نہ کہ سچ مچ اس میں داخل ہو کر۔ تو بس اس طرح برہم کی اُپاسنا بھی کرنی چاہئے۔

۷۳۔ طریق یہ ہے کہ جس اکھنڈ ایک رس برہم کو آئندہ وغیرہ مثبت اور غیر کثیف وغیرہ منفی گنوں سے لکشنا کے ذریعے سے بتایا گیا ہے۔ اس کی اُپاسنا یوں کرو کہ وہ میں ہوں۔

حوالہ تانس کے خیالات اور اعتراضات سے قطع نظر کر کے اب نرگن کی اُپاسنا یہ کرتے ہیں۔ کہ برہم سب اپنشدوں میں یکساں اکھنڈ ایک رس بتایا گیا ہے۔ اس واسطے اُپاسنا کے لئے پتہ یا ایک ہے یہ نہیں کہ مختلف شنا کھادوں میں مختلف پتہ یا میں ہیں۔ جن گنوں کو نظر میں رکھ کر اُپاسنا کرنی چاہئے۔ وہ دو طرح کے ہیں۔ اول مثبت جیسے آئندہ روپ ہوتا۔ ست روپ ہوتا۔ چرت روپ ہوتا وغیرہ۔ دوسرے منفی جیسے غیر کثیف۔ غیر عین۔ غیر طویل ہونا وغیرہ ہیں۔ یہ مثبت و منفی گن مختلف اپنشدوں میں مختلف تعدادوں میں دئے ہوئے ہیں۔ ویاس جی اپنے برہم سوتروں میں کہتے ہیں کہ اُپاسنا کرتے وقت ان سب کو مجموعہ کر کے یہ دھیان کرنا چاہئے کہ ان سب گنوں والا برہم میں ہوں۔ اس پر اعتراض اُن حضرات

اُپاسنا برہم گن والا کیسے ہو سکتا ہے۔ اُچار یہ مذاقاً جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اعتراض
 اس جی پر عاید ہوتا ہے نہ کہ برہم پر۔ اُگے دکھایا گیا ہے کہ بات قابل اعتراض نہیں
 ہے جیسے چھاندو گئیہ میں یہ اُپاسنا آتی ہے کہ سورج کے پرش کی سونے کی مچھ ڈال رہی
 ہے۔ یہاں گن تو بتاتے ہیں مگر مورتی نہیں بتائی ہے۔ اس طرح برہم کے گنوں کو سمجھ لو۔ یہ
 ان شخص کشنا سے اپنی من سمجھوتی کو اُپاسنا کے لئے مان لئے جاتے ہیں۔ برہم کے
 سرب میں سچ مچ داخل ہو کر اُسے بکھاری نہیں بناتے ہیں۔ پس نرگن برہم کی اُپاسنا
 ہو سکتی ہے۔ مطلب صرف اتنا ہے کہ آدمی اور اُپاسناؤں کی بجائے یہ دھیان کیا
 جسکے میں اکھنڈ ایک رس برہم ہوں ۛ

چوتھی فصل - اُپاسنا اور گیان کا فرق

- ۱۔ اُپاسنا اور گیان کا فرق کیا ہے۔ اب اُپاسنا کا سرب کھولتے
 ہیں۔ اور پہلے اس کا اور گیان کا فرق دکھاتے ہیں ۛ
- ۲۔ اگر پوچھو کہ گیان اور اُپاسنا کا فرق کیا ہے تو یوں سنو۔ گیان چیز کے آدھین ہوتا
 ہے۔ اور اُپاسنا کرنے والے کے آدھین ہوتی ہے ۛ
- ۳۔ بچارے گیان پیدا ہوتا ہے اور نہ چاہو تو رفع نہیں ہو سکتا۔ اور پیلو پونے پر
 کائنات کی سچائی کو جلاڈالتا ہے ۛ
- ۴۔ اسی لئے آدمی کو کتراتھ ہو کر۔ دوامی شانتی پا کر۔ اور جیون مکنت پاکو پنچکر
 صرف پراربدھ کے خاتمے کا انتظار کرنا پڑتا ہے ۛ
- ۵۔ اُپاسنا میں یہ ہوتا ہے کہ شردھا والا آدمی قابل اعتبار آدمی کے اُپدیش پر

بے بچار سے غم کرنا ہے۔ اور اور خیالوں سے قطع نظر کر کے منہ پر ایک دھیان کر کے جانا ہے۔

۷۔ جب تک دھیان کی ہوئی شے کا ابھان اپنے میں پیدا نہ ہو جائے اس وقت تک دھیان جاری رکھنا پڑتا ہے۔ اور یہی تپہ تک کرنا پڑتا ہے۔

۸۔ سمورگ پڑیا کے جاننے والے برہمچاری نے سمورگ نکال ہی چیت میں دھیان کرتے ہوئے بھیک مانگی تھی۔

۹۔ غرض خواہش کے مطابق اُپاسنا کر سکتے ہیں۔ یا چاہیں تو نہ کریں۔

یا اور طرح کر لیں۔ اس سے دھیان کی رو جاری ہمیشہ رکھنی چاہیے۔

گیان چیز کے ادھین ہوتا ہے۔ مثلاً سالگرام آنکھوں سے ہمیشہ پتھر کا ہی ٹکڑا نظر آئیگا جیسا کہ وہ ہے۔ اُپاسنا اُپاسک یعنی اُپاسنا کرنے والے کے ادھین ہوتی ہے مثلاً سالگرام کو دشمنان کر دیکھنا۔ برہم گیان ہمیشہ بچار سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو جاتا ہے تو بوجھ چاہیے تو بھی رفع نہیں ہو سکتا۔ جہاں یہ پیدا ہو گیا پھر جگت سچا نہیں رہا کرتا۔ آدمی کرتا رہتا ہے جہاں ہے یعنی کچھ کرنے کرنے کا خیال نہیں رہتا۔ دھامی شانتی نمبر وار ہوتی ہے۔ اور برہم گیان ہو جاتا ہے۔ جب تک پر اربوہ کا بھوک ہے جتنا رہتا ہے۔ جہاں یہ بھوک ختم ہوا اور برہم گیان ہو کر پاتا ہے۔

اُپاسنا میں بچار کی ضرورت نہیں قابل اعتبار آدمی کے اُپدیش پر عمل کر کے آدمی دھیان کرنے لگتا ہے اور اور خیالوں کو طبیعت سے نکال کر صرف ایک شے کے دھیان میں مصروف رہتا ہے۔ یہ دھیان اس وقت تک جاری رہتا ہے جسے جب تک جینا کی ہوئی شے میں یہ ابھان نہ ہو جائے کہ "میں ہوں"۔ اسی کی مثال چھاند و گیہ اُپنیش میں سمورگ پڑیا میں پران کے اُپاسک ایک برہمچاری کے بیان میں آتی ہے۔ جو پڑ آپ کو پران روپ سے دیکھنا تھا۔ اور دیکھو میرا چھاند و گیہ اُپنیش غرض اُپاسنا کرنے

۸۔ کے آدھین ہے۔ وہ کرے یا نہ کرے یا چاہے جس خیال سے کرے۔ بڑی بات ہے کہ دھیان کی روشنی کا تار چاروں طرف ہے ٹوٹنے نہ پائے۔ سبکی مثال سے سمجھ کر نہیں
۹۔ جیسے دید کا پڑھنے والا اپنا پاٹھ اور منتر کا چپ کرنے والا اپنا جاپ مضبوط
ابھاس سے خواب میں بھی جاسی رکھتا ہے۔ دھیان بھی اس طرح جاری
رہنا چاہیے۔

۸۔ مخالف خیالات کو چھوڑ کر آدمی لگا تار دھیان کرتا رہے تو وہ سبکی مضبوط
سے خواب میں بھی اُسے یہی بھٹاتا رہتی ہے۔
۹۔ اپنی پر بار بدھ ہو گیا ہو یقین و ثلث کے ساتھ شب و روز بے شک
و شبہ اس طرح دھیان کر سکتا ہے۔ جس طرح یہ کار عورت کیا کرتی ہے۔
۱۰۔ غیرے پھنسی ہوئی عورت گھر کے کاموں نہیں لگی ہوئی بھی اسی طرح ہاتھ پر بار
کی صحبت کے مزے لیتی رہتی ہے۔

۸۔ اس مزے لینے پر بھی گھر کے کاموں میں زیادہ حرج نہیں پڑتا۔ بلکہ
رتے دم تک برابر چلتے ہیں۔
۹۔ ہاں جس طرح پاک امن گھر والی ان کاموں کو اچھی طرح کر لیتی ہے۔ ویسی
اچھی طرح یہ بار عورت نہیں کر سکتی۔

۸۔ اس طرح دھیان میں مصروف آدمی بھی دنیوی کام محسوس بہت
کرتا ہے۔ رہا گیانی وہ دنیوی کام اچھی طرح انجام دے سکتا ہے کیونکہ
وہ گیان کے متضا نہیں ہیں۔

اس طرح دید کے رٹنے والے اور منتر کے چپنے والے بھی ابھاس ریاست مضبوط
ہوتا ہے کہ سوتے سوتے بھی بڑبڑائے جاتے ہیں۔ اس طرح دھیان ہونا چاہیے۔
یہ ہے کہ جس کا دھیان کرتے ہو اس کے مخالف خیالات دل میں نہ آئے۔

اور نگاہ آریا پنہ دھیان جاری رکھو۔ اس طرح دھیان کی واسنا مضبوط ہو جائیگی۔
 تو خواہ اب بھی دھیان کے مطابق ہی آئیں گے۔ اور پرار بدھ کر مونکے دھکے سکھ
 بھی خارج نہیں ہونگے۔ بلکہ چونکہ دل میں شک و شبہات نہیں ہیں۔ دھیان
 اس طرح جاری رہے گا جس طرح بدکار عورت ظاہر میں لگی تو رہتی ہے گھر کے
 کاروبار میں مگر دل میں محبت یار کے مزے لیتی رہتی ہے۔ اس اندرونی مزے
 لینے سے گھر کے کاموں میں حرج تو نہیں پڑتا۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ ایسی اچھی طرح انجام
 نہیں پائیں گے۔ جس طرح عصمت شعار گھر والی کے کام ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس کی
 دھیان بٹانے والی کوئی شے نہیں ہے۔ جس طرح اُپاسک بھی دینا کے کاروبار تھوڑے
 بہت کر سکیں گے۔ یہ نہیں کہ سبھی چھوٹ جائیں گے اور وہ محض دھیان کا ہی ہو گیا
 رہا۔ بجا سے گیان پر پہنچا ہوا گیانی وہ تمام دینیوی کام بخوبی انجام دے سکتا ہے۔
 کیونکہ گیان ان کاموں کا متضا نہیں ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں کہ
 ۸۸۔ گیان یہ ہے کہ جگت مایا کو یعنی جھوٹا سمجھو۔ اور آتما گیان سرور ہے۔
 اس گیان کا دینیوی کام کرنے والے سے کیا تضاد ہے؟
 ۸۹۔ دینیوی کاروبار کی انجام دہی میں نہ جگت کا سچا ماننا ضروری ہے
 اور نہ آتما کا جڑ ماننا۔ ضروری ہیں تو صرف سادھنی ضروری ہیں
 ۹۰۔ یہ سادھن میں مانی جسم اور بیرونی اشیاء ہیں۔ ان کو گیانی مہیٹ تو
 نہیں جانتا۔ پھر کاروبار کیوں نہیں کریگا؟
 ۹۱۔ اگر کہو کہ چیت تو مٹ جاتا ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ دھیانی کا
 چیت نہیں رہتا نہ کہ گیانی کا۔ بھلا گھر کے گیان کرنے میں مہیٹ ہی کس
 کی مٹ جاتی ہے؟

گیانی کا نسخہ یہ ہو اگرنا ہے کہ دنیا نقشہ خواب کی طرح جھوٹی ہے۔ اور اس تماشا کے

لے والا آتما گیان سروپ ہے۔ اس نشیجے کا دینیوی کاروبار کیے کرنے سے مطلق
 بناد نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے کرنے میں نہ جگت کو سچا ماننے کی ضرورت ہے اور
 نہ ان کو جڑ ماننے کی۔ ضرورت ہے تو کاروبار کے سادھنوں کی ہے جو من
 ان جسم اور ارادہ گرد کی چیزیں ہیں۔ جن سے سارے کاروبار ہوتے ہیں۔ یگیانی
 کے لئے بھی برابر بنی رہتی ہیں۔ مٹ نہیں جاتیں۔ فرق صرف اتنا ہو جاتا ہے
 کہ اور لوگ سچا مان کر ان میں کھنٹتے ہیں اور گیانی انہیں متعصب سمجھ کر چھٹتا نہیں۔
 اس پر کہو کہ یہ رہیں گیانی کا چیت تو نہیں رہتا یعنی اسکا دھیان انکی طرف نہیں
 جاتا۔ تو غلط ہے۔ کیونکہ چیت دھیان کی کانہیں رہا کرتا نہ کہ گیانی کا۔ اپنے دھیان
 میں آدمی مست بیٹھا ہو تو اسے کسی شے کا ہوش نہیں رہا کرتا۔ مگر جو شخص
 گیان کرتا ہے مثلاً گھڑے کا علم حاصل کرتا ہے۔ اسکی علم حاصل کرنے والی مددھی
 تو نہیں مٹ جاتی۔ اسی کو کھولتے ہیں :-

۹۲۔ ایکبار کی خوداری سے جب گھڑے کا گیان ہو جاتا ہے۔ تو

گھڑے کی طرح ہی سویم پرکاش آتما کا بھان کیونکہ نہ ہو سکیگا :-

۹۳۔ اگر کہو کہ سویم پرکاش ہونے سے کیا تعلق ہے۔ مددھی کی برتی کا

برہم آکا نہ ہونا گیان کہلاتا ہے اور یہ برتی و مبدرم ناش ہوتی رہتی

ہے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ گھڑے کے گیان میں بھی تو یہی حال ہے :-

۹۴۔ اس پر کہو کہ گھڑے کے نشیجے ہو جانے پر مددھی کی برتی پوری ناش

ہو جائے۔ گھڑے سے کام تو ہر طرح کا لیا جاسکتا ہے۔ تو جواب ہے

کہ یہی حال بعینہ آتما کا بھی ہے :-

۹۵۔ ایکبار جب آتما کا نشیجے ہو گیا تو اسکے متعلق گیانی چاہے جب تذکرہ

کر سکتا ہے۔ بچار کر سکتا ہے۔ دھیان کر سکتا ہے :-

۹۶۔ پس اگر گیارہویں پاسک کی طرح دھیان میں دنیوی کاروبار کو بھول جائے

تو بھول جائے مگر یہ بھولنا دھیان کی وجہ سے ہے نہ کہ گیارہویں کی وجہ سے ہے

گیان کا خالص یہ ہے کہ اندر یہ اور پیشے کے سمندر سے جہاں ایک بار کوئی جھٹکا
گھڑا تو دارم تو بس اسکا گیان ہو گیا۔ اس طرح جہاں بچار سے سوچیم پرکاش اتم تنو کا
بھان ہو تو اسے گیان کہتے ہیں۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ گیان کی شرط سیر پرکاش
ہونا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ بدھی کی برقی برہم آکار بنے۔ اور چونکہ بدھی دھرم پیرا
اور فنا ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک بار بھان ہونے سے کام نہیں لگتا بلکہ اس
برقی کا بار بار عارہ ہونا لازم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہی حال گھڑے کے
گیان کا بھی ہونا چاہئے۔ اس پر اگر کہو کہ گھڑے کا جب ایک بار گیان ہو گیا تو اس سے
بعد میں ہر طرح کا کام مثلاً لانا مارے جانایا پانی بھرنا وغیرہ لے سکتے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں
ہوتا کہ وہ گیان جاتا رہے۔ تو بھائی اتم گیان کا بھی بعینہ یہی حال ہے۔ کہ جہاں
اتما کا کشف ایک بار ہو چکا۔ پھر چاہے جب اسکی نسبت تذکرہ بچار یا دھیان
کیا جا سکتا ہے۔ اس دھیان میں گیارہویں کو دنیوی کاروبار کی مشورہ نہ رہے۔ تو
اسے دھیان کا باعث سمجھنا چاہئے نہ کہ گیان کا۔ یہ دھیان اور گیان کا فرق ہے نہ

پانچویں گیارہویں اور دھیانی کا فرق

اوپر آپاسنا یعنی دھیان اور گیان کا فرق بتایا۔ اب دھیانی اور گیارہویں کی حالتیں
لیکتے ہیں اور ان کا فرق دکھاتے ہیں۔ یہ ابھی ذکر ہوا ہے کہ گیارہویں دھیان میں
دنیوی کاروبار کو بھول جائے تو دھیان کی وجہ سے سمجھنا چاہئے نہ کہ گیان کی

وجہ سے۔ اسی کی توضیح کرتے ہیں :-

۹۷۔ گئیانی کے لئے دھیان لگانا اس کی مرضی پر منحصر ہے۔ مکتی کا انحصار

گیان پر ہے۔ چنانچہ شرتی ہے کہ گئیان سے ہی موکش ہوتی ہے :-

۹۸۔ اس پر کہہ کر گئیانی دھیان نہیں لگائیگا تو بیرونی رنج ہو جائیگا۔ تو

اسکا جواب یہ ہے کہ ہو جائے اس کا نقصان ہی کیا ہے :-

۹۹۔ اب اگر کہو کہ یوں تو وہ چاہے جو کچھ کر لیا کرے گا۔ ہم پوچھتے ہیں

بھلا کیا کر لیا کریگا۔ اگر کہو کہ وید کی بدھی یعنی امر اور شبیدھ یعنی

ہنی کے غیر متعلق کام۔ تو یاد رہے کہ گئیانی کے لئے بدھی نشیدھ

ہیں :-

۱۰۰۔ ورن آشرم حرا اور حالتوں کا ابھان جن لوگوں کو ہے۔ ان کے

لئے ہی بدھی نشیدھ سب کچھ ہیں :-

گئیانی وہ شخص ہے جو جلوت کو مقویا سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو اس جھوٹے تاشے کا

ساکشی یا ناظر جسے نہ شرت دیکھتے ہوئے کبھی کبھے لوٹ نہیں ہو سکتی۔ موکش کا انحصار

اس گئیان پر ہے اور شرتی بھی یہی کہتی ہے۔ زیادہ دھیان لیا وہ گئیانی کی مرضی پر ہے

کہ لگائے یا نہ لگائے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ گئیانی اندرونی آتما پر دھیان

نہ لگائیگا۔ تو ظاہر ہے کہ بیرونی دنیا کی طرف متوجہ ہو گیا۔ آچار یہ کہہ دینا کہ

اگر ہو تو اس میں بگاڑ ہی کیا ہے۔ ستر جن کہتا ہے کہ بگاڑ یہ ہے کہ اس طرح تو

وید جن کاموں کے کرنے کا حکم دیتا ہے یا جن کے کر سکتے۔ سے منع کرتا ہے۔ گئیانی

چاہے انکی بیرونی کرے چاہے نہ کرے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ پر اور اولیٰ ہی یعنی

بدھی نشیدھ بھی تجباجکت کے تاشوں میں داخل ہیں۔ اس لئے گئیانی کے لئے نہیں

ہیں۔ بلکہ اگیاہوں کے لئے ہیں۔ یہ نہیں بہت کم شرتی وغیرہ ورن یعنی ڈاکٹر

برہمچرچ کہ سہتھہ وغیرہ آشرم - طفلی جوانی وغیرہ - امیری غریبی وغیرہ حالتوں کا جھوٹا
 ابھان ہے۔ اور دھرم کہانے اور دھرم سے بچنے کو بدھی اور نشیدہ سنا ستر پر چلتے
 ہیں۔ گیانی چونکہ اس جھوٹے ابھان سے گزر چکا ہے۔ اس لئے اسکے واسطے بدھی نشیدہ
 کچھ نہیں ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :-

۱۰۱۔ گیانی کو یہ یقین واقع ہوا کرتا ہے کہ ورن اور آشرم کی جھوٹی طرہیں

جسم میں مایا نے رچی ہیں۔ گیان سروپ آتما کی نہیں ہیں :-

۱۰۲۔ وہ سادھی لگائے یا نہ لگائے مکر م کرے یا نہ کرے۔ اندر سے تمام

آسکتی یعنی تعلق چھوڑ کر اور اونچے آدرش پر پہنچا ہوا اسد اعلیٰ رہتا ہو :-

۱۰۳۔ جس کا من بے واسنا ہو جاتا ہے اسکا مطلب نہ کرم کرنے سے ہوتا

ہے نہ نہ کرنے سے۔ نہ سادھی سے نہ جپ وغیرہ سے :-

۱۰۴۔ آتما سنگ ہے۔ اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ جھوٹا اندر حال

ہے۔ اس خیال سے من میں اضطراب نہیں رہتا تو پھر واسنا کیسی :-

۱۰۵۔ اس طرح گیانی کو بدھی نشیدہ سے کچھ تعلق نہیں رہتا۔ تعلق سے

باہر آتا کیسا جس کا تعلق ہوتا ہے اسی کو اس تعلق سے باہر نکلنے کا

طریقہ ملتا ہے :-

۱۰۶۔ بچے کے لئے بدھی نشیدہ نہیں ہے۔ اس لئے ان کے تعلق سے باہر

آنا بھی نہیں ہے۔ اس طرح گیانی کے لئے بدھی نشیدہ نہیں ہیں :-

پھر ان کا نوٹہ کیا ہے :-

۱۰۷۔ اگر کہو کہ بچہ تو کچھ نہیں جانتا ہے تو جواب ہے کہ گیانی سب کچھ جانتا ہو :-

بدھی نشیدہ تھوڑی سمجھ والوں کے لئے ہیں۔ ان دونوں کے لئے نہیں :-

گیانی اچھی طرح جانتا ہے کہ ورن اور آشرم وغیرہ کے دھرموں کی جھوٹی کمپنائیں جھوٹے

جسم خاکی کے متعلق مایا نے رچی ہیں۔ اس کے محض نقشہ خواب میں۔ مجھ گنیان سروپا کشی کا
ان سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس لئے اندر سے وہ اپنے آپ کو اسنگ اور ملک
سمجھتا ہے۔ اب سادھی لگائے اور کرم کر سے یا نہ لگائے اور نہ کر سے۔ اُسے دونوں
یکساں ہیں۔ کیا وجہ کہ سن میں واسنا نہیں رہی ہے اس لئے سگن رہتا ہے۔ واسنا
نہ رہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ گنیان سروپا آتما کو محض اسنگ و کیفنا ہے اور جگتن
کو محض جھوٹا نقشہ خواب۔ پس اُسے بدھی نشیدھ سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اور جب
تعلق نہیں تو اس تعلق سے باہر آنا یعنی بدھی نشیدھ کے خلاف عمل کرنا کیسا۔
کید کو خلاف عمل کرنا اُس کے لئے ہے جس کے لئے بدھی اور نشیدھ میں۔ دیکھو بے
مجھ بالک اگر بدھی نشیدھ کو توڑ کے تو جیب کی بات نہیں کید کہ بدھی نشیدھ
اُس کے لئے نہیں ہیں۔ سبط گنیانی جو کہ سروگیہ ہے یعنی اپنے آپ کو سرو آتم سمجھاوے
دیکھتا ہے۔ اس کے لئے بھی بدھی نشیدھ نہیں ہیں۔ یہ دونوں ہیں تو ایگنیہ
ایگنیوں کے لئے ہیں۔ چینی جسم میں وہم خودی ہے اور دھرم کے توہان میں
پھنسے ہوئے ہیں۔ اس اعتراض کو رفع کر کے آپا یہ اب اور عترہ یعنی میں اور نہ جو آپا
ہے۔ اگر کہہ کہ حقیقت کیا جاننے والا یعنی گنیانی وہ شخص ہے جس میں شاپ
دینے اور کر پا کرنے کی طاقت ہے۔ تو غلط ہے۔ کید کہ یہ تو تیبہ ہے۔
۱۵۹۔ اگر کہو کہ دھاس وغیرہ شیشوئیں یہ طاقتیں تیبہ کی وجہ سے ہی دیکھی جاتی
ہیں۔ تو جواب ہے کہ یہ تیبہ ان طاقتوں کی پیدا کر بنیالی ہے کہ مختلف شیشو
۱۱۰۔ جس نے۔ دونوں طرح کی تیبہ کی ہے۔ اُعلیں یہ طاقتیں اور گنیان دونوں
ہونگے جس نے صرف ایک طرح کی کی ہے اسکو ایک ہی کل طیکات
مقرر نہ کہتا ہے کہ گنیان جگتن کو متھیا اور آتما کو اسنگ گنیان سروپ سمجھنے کا نام نہیں
ہے۔ بلکہ گنیانی وہ ہے جو شاپ دے سکے یا کر پا کر سکے یعنی جس میں کرمان و کھانی کی

سبتھیان ہوں۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ یہ خیانی غلط ہے۔ سبتھیان تپ کا بھل ہوئی ہیں نہ کہ گیان کا۔ اس پر اگر کہو کہ دیاس وس شٹ وغیرہ رشیوں نے جو گیانی منتر ہوں سبتھیان بھی دکھائی ہیں۔ مطلب یہ کہ تپ کے بل سے انہیں گیان ہوا ہے۔ تو جواب ہے کہ ان لوگوں کی تپ کچھ اور شے ہے اور سبتھی بیدار کرنے والی تپ کچھ اور چیز۔ گیان مارگ میں تپ کے معنی بچار کے ہیں اور یوگ میں ریاضت کے جس سے سبتھی شکستہ پیدا ہوتی ہے پس جو شخص گیان کی تپ پتتا ہے یعنی بچار کرتا ہے اُسے گیان ملتا ہے۔ جو شخص یوگ کی تپ پتتا ہے اُسے سبتھیان حاصل ہوتی ہیں۔ جو دونوں تپیں تپتار اس کو دونوں باتیں حاصل ہوتی ہیں۔ یہاں رمز مخنی یہ ہے کہ جو شخص یوگ کی ریاضتوں سے سبتھیان حاصل کر چکا ہے اور بھائیں گیانی ہوا ہے۔ اسی میں دونوں باتیں ہونگی اور نہیں نہیں۔ اس پر معترض پھر اعتراض اٹھاتا ہے۔

۱۱۱۔ اگر کہو کہ آدمی میں سبتھیان تو ہوں نہیں اور بدھی کے خلاف عمل کرے تو جتنی لوگ اس کی مذمت ہی کریں گے۔ تو جواب ہے کہ ان جتنیوں کی مذمت بھوگی دنیا دار کرتے رہتے ہیں۔

۱۱۲۔ کہ یہ لوگ بھوگ کے واسطے کھانے اور کپڑوں وغیرہ کی حفاظت کرتے ہیں۔ واہ وا کیا ہی بیراگ کے بوجھ پڑھنے والے جوتی ہیں۔

۱۱۳۔ اگر کہو کہ ورن اور آشرم کے دھرم پر چلنے والوں کا جاہلوں کی مذمت سے کیا بگڑتا ہے۔ تو بھائی قسم کے اتنا ماننے والے ورن اور آشرم کے ابھائیوں کی مذمت سے گیانی کا کیا بگاڑ ہے۔

۱۱۴۔ اس طرح گیان ہونے پر سادھنوں کے رفع نہ ہونے کی وجہ سے گیانی تمام دنیوی کاروبار عرض راج وغیرہ تک سب کچھ کر سکتا ہے۔

۱۱۵۔ اگر کہو کہ تمھیں جاننے کی وجہ سے ان کاروبار میں گیانی کی خواہش نہ ہوگی۔

تو جواب دہ کہ نہ ہو۔ اُس کا دھیان لگانا یا کار بار کرنا حقیقی پر بار بھگ کے آدھیں چڑھنے
مقتضیٰ کہ تنہا ہے کہ گیانی میں سدا دھیان تو ہوں نہیں اور ساتھ ہی ویدی کی پڑی
کے مطابق چلے نہیں تو جتنی یعنی سدا ہی شکتی والے اشخاص اسکی مذمت ہی کرینگے۔
اچار یہ کہتے ہیں کہ مذمت کی بجلی کہی۔ دنیا دار لوگ ان جتنیوں کی مذمت کیا
کرتے ہیں کہ ان کا بزرگ جھوٹا ہے۔ پکڑے اور کھانے پینے جمع کر کر کے رکھتے ہیں
اس پر کہو کہ دھرم بزرگ پر چلنے والوں کا جاہلوں کی مذمت سدا کیا بگڑتا ہے۔
تو بھائی دھرم اور دھرم کے اچھائی اور جسم کو اتنا سمجھنے والوں کی مذمت سے گیانی کو
کیا بگڑتا ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ گیانی سے جو کہ گرم کے سادھن یعنی جسم اندر
من اور بیشیوں کا ماش نہیں ہو جاتا۔ اس سے گیانی تمام کار و بار یہاں تک
کہ راج بھی کرتا ہے تو بھی کچھ حرج نہیں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ چونکہ
وہ سب کاموں کو متھیا سمجھتا ہے۔ اس لئے اسے انکے کرنے کی خواہش نہیں
ہوگی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ خواہش نہ ہو۔ پر بار بھرم میں اگر دھیان ہے تو
دھیان کر لیا اور اگر کار و بار کرنا ہے تو کار و بار کرے گا۔ یہ تو گیانی کا حال ہوا۔
اب آپا سب اور اس کا حال بیان کرتے ہیں :

۱۱۔ آپا سب کو لازم ہے کہ ہمیشہ دھیان کرتا رہے۔ دھیان سے ہی

وہ اس طرح بہ ہم بنتا ہے جس طرح بھگت وشنو بنتے ہیں :

۱۲۔ اگر کہو کہ دھیان سے جو شے پیدا ہوئی۔ ہے وہ دھیان سے نہ ہوتی پر

نہ ہسکی۔ تو جواب ہے کہ ہم حقیقی شے ہے اس لئے گیانی نہ ہو تو بھی

بدستور برقرار رہتا ہے :

۱۳۔ گیانی اسکا جتانے والا ہے نہ کہ پیدا کرنے والا۔ جتانے والی چیز نہ ہو

تو حقیقی شے معدوم نہیں ہو جاتی :

گیانی کی نسبت بتایا گیا کہ وہ دھیان لگائے یا نہ لگائے۔ اس کی مرضی پر منحصر ہے۔ اُپاسک ایسا نہیں کر سکتا۔ اُسے لازم ہے کہ برابر لگاتا رہے اور کبھی بھول کر ناخہ نہ کرے۔ بھلا کیوں۔ اس وجہ سے کہ اس دھیان کی برکت سے ہی وہ اپنے آپ کو سطح برہم سمجھتا ہے۔ جیسے بھگت لوگ دھیان کر کر کے ہی اپنے آپ کو شنو روپ دیکھنے لگتے ہیں۔ اس پر اعتراض اٹھتا ہے کہ جب صرف مانی ہوئی بات ہے تو ظاہر ہے کہ جب دھیان نہ ہوگا۔ برہم بھاد بھی جاتا رہیگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ برہم بھاو کیسے جاتا رہیگا۔ برہم کوئی وہیبہ شے تو نہیں کہ جب تک تم تصور باندھ رہے ہو اس وقت تک تو ہے اور پھر نہیں۔ برہم تو حقیقی چیز ہے کہ تم تصور باندھو یا نہ باندھو۔ وہ بدستور قائم ہے۔ گیان برہم کو صرف جتنا تاہی نہ کہ پیدا کرنا ہے۔ جتانے والا باعث نہ رہے تو اصلی شے جو جتنائی گئی تھی وہ تو معدوم نہیں ہو جاتی۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں :-

۱۱۵۔ اگر اُپاسک کا حقیقی برہم بھاد ہو جاتا ہے۔ تو اُگیانیوں اور جالوروں وغیرہ کا بھی حقیقی ہی برہم بھاو ماننا چاہئے :-

۱۲۰۔ کہہ نہ کہ دونوں ہی میں اُگیان کی وجہ سے پُرشا رتھ یکساں نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاقہ کشی سے کھانا کھا لینا بہتر ہے :-

۱۲۱۔ نہ دنیا داروں کے بیوہ ماروں کی نسبت ویدک کرموں کا نہ برہم کے کرموں کے سنگن اُپاسنا بہتر ہے۔ اور سنگن اُپاسنا سے نرگن پانچویں :-

۱۲۲۔ مغرض چیز جتنی گیان کے قریب تر ہوتی ہے اتنی ہی اس کی فضیلت بڑھتی جاتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ نرگن اُپاسنا یہی طور پر برہم گیان بن جاتی ہے :-

مغرض کہتا ہے کہ اُپاسنا کے یہ معنی ہیں کہ آدمی کو برہم گیان تو ہوا نہیں ہے۔ ہنود

اکیان ہے۔ مگر اپاسنا یا دھیان یہ کرتا ہے کہ میں برہم ہوں۔ اور تمہارا سے قول
 کے بموجب حقیقت میں برہم بنجاتا ہے۔ اس طرح تو اکیانی یعنی کاروباری آدمی
 اور جانور بھی سب کے سب حقیقی برہم بھاد کو پہنچ جاتے چاہئیں۔ کیونکہ اپاسنا
 میں اور ان میں اکیان یکساں ہے اور پُرشار تھو بھی اکیان کی کوشش نہیں کرتی
 آچار یہ اسکا جو اٹک دیتے ہیں کہ فاقہ کشی یعنی کچھ نہ کرنے سے کھانا کھائینا یعنی
 کچھ کرنا بہتر ہے۔ مثلاً ایک وہ آدمی ہیں جو محض دنیا کے دھندوں میں مبتلا رہتے ہیں
 پھنسے رہتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ نرگھ میں بُری طرح پھنسے ہیں۔ ان سے وہ لوگ
 بہتر ہیں جو یکیدہان تپ اور اور دیر تک کرم کرتے رہتے ہیں کیونکہ ان کرموں سے
 من شتھ ہوتا ہے۔ اور بندھ کچھ کچھ ڈھیل پڑتا ہے۔ ان کرمیوں سے وہ
 لوگ بہتر ہیں جو سگن برہم یعنی ایشور و غیرہ کی اپاسنا کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے قلب
 یک ہوئے لگتا ہے۔ ان نرگن اپاسنا کرنے والوں کو اپاسنا بہتر ہیں کیونکہ وہ وحدت وجود کے نزدیک
 پہنچتے جاتے ہیں۔ اس بہتری کی وجہ یہ ہے کہ آدرش جو نرگھ برہم گیان ہے۔ اس
 برہم گیان کے ختمی قریب تر چیز ہوگی اتنی ہی وہ زیادہ اچھی ہوگی۔ اس لئے اپاسنا
 بے فائدہ شے نہیں ہے بلکہ بُری بچھد ایک ہے۔ کیونکہ یہ ختم یہ ہم گیان یا ہستی پر

چھٹی فصل نرگن اپاسنا پھل

اوپر کی فصلوں میں نرگن برہم کی اپاسنا کا بار بار ذکر آیا ہے۔ اور پانچویں فصل کے
 آخر میں آچار یہ نے اس بات کو کھولا ہے کہ نرگن اپاسنا برہم گیان میں ختم ہوگا
 برہم گیان روپ ہی بنجاتی ہے۔ گویا یہ اپاسنا برہم گیان کا پہلی دینی ہے۔ اسی

مضمون کی تشریح اس فصل میں ہے۔

۱۲۱۔ سطوح پتھا ہم پھل کے وقت پتھا گیان بجاتا ہے۔ اس طرح خوب پتھا
میکش کے وقت نرنگن اُپاسنا ہم گیان بن جاتی ہے۔

۱۲۲۔ اگر کہو کہ آدمی بچے وہم سے دور ہے تو اسکا وہم اور پرانی ہی ہے
پتھا گیان بنو کر ناسے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ اس طرح اُپاسنا میں بھی اور
ہی پرمان مان لو۔

۱۲۳۔ اس پر کہہ کہیں تو مورتی کا دھیان اور منترا کا جب بھی گیان کئے کارن
ہو سکتے ہیں۔ تو جواب ہے کہ ہر جہاں مگر فرق قریب ہو نہ کارن ہوگا۔

پتھا وہم سے کہ خود جھوٹا خیال ہے مگر اس کا پھل پتھا ملتا ہے۔ اس کی توفیق
شرع باب میں ہو چکی ہے۔ یہ وہم بھی ملنے کے وقت سطوح پتھا گیان بن جاتا ہے۔
اسی طرح بغیر ہم گیان ہوئے جو یہ اُپاسنا کیا کرنا ہے کہ میں ہم ہوں تو ابھی اس
سے خوب پتھا کر میکش کا پھل ملے۔ یہ اُپاسنا ہی پتھا ہم گیان ہو کر خود ملے ہوئی ہے۔
اگر کہو کہ اس کے وہم سے آدمی دور ہے اور اسے لال مل جائے تو وہم پتھا گیان نہیں
ہوگا۔ بلکہ اور پرانی یعنی راتہ سے بچھٹے سے لال کا پتھا گیان ہو جائے۔ تو ہمارا
جواب ہے کہ جیوتی اُپاسنا کو گیان کا کارن نہ مانو۔ اور یہ ان میں اس اُپاسنا
سے جو پردہ حیا سن کی حالت ہم پہنچتی ہے اسے گیان کا کارن سمجھو۔ اس پر اگر
کہو کہ یوں تو دیوتا کی مورتی کا دھیان اور منتروں کا جب بھی ہم گیان پیدا
کر سکیں گے۔ تو ہمارا جواب ہے کہ کر سکیں۔ اس میں حرج ہی کیا ہے۔ ایسا ہو بھی
جاتا ہے۔ کہ آدمی سا دھن کچھ ہی کیوں نہ کر رہا ہو۔ مگر جہاں نرد دھیان کی حالت
ہم پہنچی اور کشف ہوا۔ اور سادھنوں اور نرنگن اُپاسنا میں فرق اتنا ہے کہ یہ
اُپاسنا ہم گیان کے زیادہ قریب ہے اور نرنگن اُپاسنا میں ایسی قریب نہیں ہیں۔

ن کی وجہ بنتا ہے۔

۱۲۰۔ نرگن اُپاسنا ہو لے ہو لے پک کر سادھی بن جاتی ہے۔ اور اس سے
چیت کی برتیوں کا نرو دھ آسانی سے چل ہو جاتا ہے۔

۱۲۱۔ جہاں برتیوں کا نرو دھ ہوتا تو ایک اندرونی اسنگ آتنا باقی رہ جاتا
ہے۔ اسکا بار بار دھیان کرنے سے مہا واکپو سے حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے۔

۱۲۲۔ اور بے لوث بے تبدل دوامی ذات لوری اور ویا پک یا غیر محدود
وغیرہ جو صفات برہم کی بتائی گئی ہیں۔ وہ جلد تو نہیں ہیں جانی میں

۱۲۳۔ لوگ اقبیاس کا یہ پھل امرت ہندو وغیرہ اُنشدوں میں بیان
ہوا ہے۔ پس جب مشاہدے سے نرگن اُپاسنا ایسی ٹھیرتی ہو

تو ظاہر ہے کہ سگن اُپاسنا سے بہتر ہے۔

۱۲۴۔ اسے چھوڑ کر جو تیر تھ جانتا اور جب وغیرہ کرے۔ اس کا حال ایسا
سمجھنا چاہیے کہ لڑی پھینک کر ہاتھ چاٹ رہا ہے۔

۱۲۵۔ اگر کہو کہ یہ اعتراض تو اُن پر بھی ہوتا ہے جو بچا رچھو لکر اُپاسنا کرتے
ہیں۔ تو ٹھیک ہے۔ کیونکہ لوگ اسی وقت کرنا بتایا گیا ہے جب

آدمی سے بچا رہ ہو سکے۔

نرگن اُپاسنا ہو لے ہو لے پک کر سادھی کی حالت بن جاتی ہے جس میں
چیت کی تمام برتیاں مرگ جاتی ہیں۔ جب یہ رگ گئیں تو ظاہر ہے کہ ایک
بے تبدل گیان سروپ آتنا باقی رہ جائے گا اور کچھ نہ رہے گا۔ اسلئے برہم کی
جو صفات بتائی گئی ہیں یعنی لشیوں سے ملوث نہیں ہوتا۔ شیمی تبدل نہیں
ہوتا۔ سدا ایک رہتا ہے۔ ذات دائم و قایم ہے۔ گیان سروپ ہے۔
ویا پک یعنی غیر محدود ہے۔ وہ جلد تر کھلنے لگتی ہیں۔ اسی لئے امرت چھوڑ

وغیرہ و پشندوں میں برہم گیان پر پہنچنے کا سادھن یوگ ابھیاس کو بتایا ہے۔
 نرگن اپاسنا یونکہ یہ حالت سادھی پیدا کرتی ہے اور برہم گیان کا باعث بنتی ہے۔
 اس لئے سنگن اپاسنا سے بہتر ہے۔ اسے چھوڑ کر جو تیرکھ جاترا اور جپ وغیرہ
 کی تکلیفیں اٹھائیں ان کا حال ایسا سمجھنا چاہئے کہ ہاتھ میں سے کھانے کی چیز
 لڈو تو پھینک دیا ہے اور انگلیاں چاٹ رہے ہیں۔ اس پر کہو کہ یہی اعتراض
 بچار چھوڑ کر اپاسنا کرنے والوں پر بھی عاید ہوتا ہے تو ہمارا جواب ہے کہ تمہارا
 اعتراض درست ہے۔ گیان کا نگھیہ سادھن بچار ہے۔ جو بچار نہیں کر سکتا۔
 اس کے لئے یوگ ہے۔ چنانچہ یوگ کے ادھکار یوگ بتاتے ہیں :-

۱۳۲۔ جن کا قلب بہت مضطرب رہا کرتا ہے انکو بچار سے گیان نہیں
 ہوتا۔ بلکہ ان کے لئے یوگ نگھیہ سادھن ہے۔ اس سے تصور
 عقل رفع ہو جاتا ہے :-

۱۳۳۔ جن کا قلب بہت مضطرب نہیں رہا کرتا۔ بلکہ اس پر صرف
 موہ کا غلاف چھایا رہتا ہے۔ ان کے لئے سانگھیہ نامی بچار
 جلد ترستہ ہی بخشنے سے نگھیہ سادھن ہے :-

۱۳۴۔ جس مقام پر سانگھیہ والے پہنچتے ہیں اسی پر یوگی بھی پہنچا
 کرتے ہیں۔ پس دیکھنے والا وہی ہے جو سانگھیہ اور یوگ کو ایک
 دیکھتا ہے :-

۱۳۵۔ ششتری بھی ہے کہ جس کارن پر سانگھیہ اور یوگ والے پہنچتے
 ہیں۔ یہاں اتنا خیال رکھو کہ سانگھیہ اور یوگ میں وید کے خلاف
 جو کچھ ہے۔ وہ دھوکا ہی دھوکا ہے :-

گیان کے سادھن دو ہیں۔ ایک سانگھیہ یعنی بچار۔ دوسرا یوگ یعنی ابھیاس جس

اگلے کامن بہت چھل ہے انکو بچار سے گیان نہیں ہو کر تا بلکہ ان کے لئے کھجیہ
سادھن دیگ ہے جس سے من کی چھلنا دور ہو کر اور حالت یکسوئی بہم پہنچ کر آخر
آتم گیان یا کشف ہو جاتا ہے۔ ان کے برعکس جن کامن چھل نہیں ہے بلکہ
اس پر صرف گیان کا پردہ تاریکی چھایا ہوا ہے۔ ان کے لئے بچار کھجیہ سادھن
ہے اور اسی سے سیدھی یعنی آتم گیان ہوتا ہے۔ پھل دونوں کو ایک ہوتا ہے
یعنی آتم گیان یا کشف ذات۔ چنانچہ اسی کی تائید میں گیتا کا شلوک اور
کرتی دیتے ہیں جو سادھن اور یوگ دونوں ہی کو یکساں برہم گیان کا
سادھن بتاتی ہے۔ ہاں اتنا خیال ضرور رکھنا چاہئے کہ سادھن اور یوگ شاستری
میں جو باتیں بیک تعلیم کے خلاف ہیں۔ مثلاً اینک پیر شوں اور پتی پر کرتی کا
مانا وہ دھوکا ہے دھوکا ہے یعنی معیار عقل پر پوری نہیں اترتے۔ غرض
پاں اپاسنا موکش دیتی ہے۔ اب کچھ اپاسنا کو لیجئے :

۱۳۵۔ جبکی اپاسنا جیتے گی خوب لگی نہیں ہوتی وہ مرتے وقت یا برہم
لوک میں آتم تو کو جان کر موکش پاتا ہے :

۱۳۶۔ آدمی اخیر وقت میں جس جس حالت کو یاد کرتا ہو اس جسم کو چھوڑتا
ہے۔ ہمہ تن وہی بنا ہوا اسی بھاؤ کو پہنچتا ہے۔ یہ گیتا کی تعلیم ہے :

۱۳۷۔ جب آخری وقت کا خیال اس طرح آئندہ جنم کا باعث پڑتا ہے
تو نرگن اپاسنا موکش کا باعث اس طرح ہونگی جس طرح سکُن اپاسنا
دیوتا بھاؤ کا باعث ہوتی ہے :

۱۳۸۔ برہم کو منہ سے ذات دواہی اور نرگن کہنا معنی کے لحاظ سے اس طرح
موکش ہے جس طرح پتے دھم کا نتیجہ سچا ہوتا ہے :

۱۳۹۔ اسی کے بن سے مول ایتھ یا کاش کرنے والا گیان اس طرح پیدا ہوا :

کرتا ہے۔ جس طرح کاشی کی اُپاسنا سے تارک برہم کا تصور بن جاتا ہے۔
۱۴۱۔ مکتی کھل کو اُترتا پیئہ اُپنشت میں اس طرح بیان کیا ہے۔ کہ مکت ہونے
آدمی بے خواہش و بے کامنا۔ بے جسم و بے اندریہ۔ اور بے خوف
ہو جاتا ہے۔

نیرگن برہم کی اُپاسنا اگر جیتے جی پہنچے تو یا تو مرتے دم بارود ہو جاتی ہے۔ یا
اس برکت سے آدمی برہم لوک میں پہنچتا ہے اور کریم موکش یعنی نجات تدریجی پاتا ہے۔
مرنے وقت اُپاسنا کے پکے ہونے کا خیال بے سند نہیں ہے۔ کیونکہ جھگوان کرشن نے
گیتا میں کہا ہے کہ آخری وقت جس خیال کے ساتھ آدمی مرنا ہے اسی خیال کے
مطابق اس کا آئندہ جنم ہوا کرتا ہے۔ اسی خیال سے مرنے والے آدمی کے پاس
مرد و زن رام رام چیتے ہیں۔ یا اُسے گیتا اُپنشد وغیرہ سنایا کرتے ہیں۔ جب آخری
وقت کا خیال اس طرح آئندہ جنم کا باعث پڑتا ہے۔ تو نیرگن اُپاسنا موکش کا
باعث بھی اسی طرح ضرور پڑیگی۔ جس طرح آدمی کسی دیوتا کی اُپاسنا کرتا ہے تو اسی دیوتا
کا روپ ہو جایا کرتا ہے۔ پس منہ سے اہم برہم کہنا بے فائدہ نہیں ہے۔ مانا کہ یہ
ہمہ خیال ہی ہے۔ کیونکہ کبھی کہنے والے کہ برہم گیان نہیں ہوا۔ اسی طرح مکتی ہونے
کی طرح اس کا نتیجہ سچا ہوتا ہے۔ یعنی وہ گیان پیدا ہو جاتا ہے جس سے عمول یعنی
بڑے کے ساتھ ایذا کے سبب کیر پر رنج ہو جاتے ہیں۔ یعنی یوں سمجھ لو کہ آدمی
کاشی کا سیون اس خیال سے کر رہا ہے کہ مرتے دم مجھے تارک برہم یعنی اوم کا
اُپدیش ملیگا۔ اور موکش ہو جائیگی۔ چونکہ عالم عالم خیال ہے۔ یہ زیر دست خیال اپنا
شریکھا نیگا۔ موکش میں جو حالت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کا مناؤں جسم اندریہ
اور خوف وغیرہ سے آزاد ہو جاتا ہے۔

ساتویں فصل نرگن اور سنگن اُپاسنا و پھل کا مکتبہ

اوپر نرگن اُپاسنا کا پھل موش بتایا گیا۔ اب اُچار یہ سنگن اُپاسنا کے پھل سے اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اور مضمون کی تمہید اس اعتراض سے اٹھاتے ہیں کہ موش گیان سے ہوتی ہے نہ کہ اُپاسنا سے ۛ

۱۴۲۔ اگر اُپاسنا کی وجہ سے گیان پیدا ہو جایا کرے تو یہ بات اس مشرقی کے خلاف پڑے گی کہ موش کا اور کوئی راستہ نہیں ہے ۛ

۱۴۳۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ناپتیدہ اپنشت میں نشکام اُپاسنا کا پھل موش بتایا گیا ہے۔ اور پورش اپنشت میں کام اُپاسنا کا پھل ہے ۛ

۱۴۴۔ اوم کی تین ماتراؤں کی اُپاسنا جو شخص کرتا ہے وہ ماترائیں اُسے برہم لوگ میں لے جاتی ہیں۔ اور وہاں وہ اس جیوگھن سے پرے

پرہم پورش کو دیکھتا ہے ۛ

۱۴۵۔ نرگن اُپاسنا کے ضمن میں برہم سوتروں میں بتایا گیا ہے کہ جس غرض سے اُپاسنا کی جاتی ہے اسی کے مطابق پھل ملا کر لیا ہے ۛ

کام اُپاسنا کا پھل برہم لوگ ہی ہے ۛ

۱۴۶۔ نرگن اُپاسنا کے بل سے برہم لوگ میں آدمی پر حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے۔ پھر بازگشت نہیں ہوتی۔ اور کل کے آخر میں موش ملتی پڑتی

ثبوت آشوتراپنشت میں آتا ہے کہ گیان کے سوا موش کا کوئی اور راستہ نہیں ہے پس اگر اُپاسنا سے موش مانی تو اس مشرقی سے خلاف ہوتا ہے۔ اسکا جواب

یہ ہے کہ تائبیہ اُنشد میں نیکام اُپاسنا کا پھل موکش اور پرشن اُنشد میں سکام کا برہم
لوک میں پہنچنا بتایا گیا ہے۔ مثلاً آدمی اوم کی تین مائراؤں کی اُپاسنا کرے تو وہ
مائراؤں اُسے برہم لوک میں پہنچا دیتی ہیں۔ اور وہاں وہ برہم مجہش کو دیکھتا یعنی
گیان پا کر کلیپ کے آخر میں موکش پر کو پہنچتا ہے۔ اسی کی تائید ریاس جی اپنے برہم
سوتروں میں کرتے ہیں کہ جس غرض سے اُپاسنا کی جاتی ہے۔ اُسی کے مطابق پھل
ملتا ہے۔ پس سکام اُپاسنا کا پھل برہم لوک ہی ٹھہرتا ہے۔ یہی بزرگ اُپاسنا
اس کا پھل یہ ہوتا ہے کہ یہاں کے ساتھ کلیپ کے آخر میں آدمی موکش پاتا ہے۔
چنانچہ اوم کی اُپاسنا کا دھرا طریق اور دھرا پھل بیان کرتے ہیں۔

۱۴۷۔ اُنشد میں جو اوم کی اُپاسنا میں آتی ہیں وہ اکثر بزرگ ہی ہیں۔
مگر کہیں کہیں گن بھی بتائی گئی ہیں۔

۱۴۸۔ پرشن اُنشد میں سبتیہ کام کے سوال کے جواب میں بھگو ان
پیتلاد نے اوم کو پیر برہم اور پیر برہم دونوں ہی روپ بتایا ہے۔

۱۴۹۔ اور پنجکیتیا کے سوال پر۔ ہم راج نے کٹھ دئی اُنشد میں کہا ہے کہ
اس اوم کے سہارے کو جان کر جو کوئی جو کچھ چاہتا ہے وہی اسکی ملتا ہے۔
۱۵۰۔ غرض جیتے جی مرنے کے وقت۔ یا برہم لوک میں بزرگ اُپاسنا کا
پھل ہمیشہ موکش ہے۔

اوم کی اُپاسنا اُنشدوں میں کتر جگہ بزرگ ہی بتائی گئی ہے۔ مگر پرشن اور کٹھ دئی
اُنشدوں میں (دیکھو میرے اُنشد مع شرح) بزرگ اور سگن دونوں طرح کی ہی
آتی ہے۔ پس جو شخص اوم کی سگن یا سکام اُپاسنا کرتا ہے اُسے برہم لوک کا پھل ملتا ہے۔
اور جو بزرگ یعنی نیکام کرتا ہے اسے موکش کا پھل۔ غرض آدمی کی موکش اس لوک میں ہو
یا برہم لوک میں بزرگ اُپاسنا کا پھل ہمیشہ موکش ہے۔ اسی کو اتم گیتا کی سند سے

اور مضبوط کرتے ہیں ۛ

۱۵۱۔ یہی مضمون کہ جو بیان نہیں کر سکتا اسے ہمیشہ آتما کی اپاسنا کرنی چاہیے۔

آتم گیتا میں صاف صاف بیان کیا گیا ہے ۛ

۱۵۲۔ جو میرا کشف نہیں کر سکتا اسے سب شک و شبہات دل سے

نکال کر میرا دھیان کرنا چاہیے۔ وقت پر کھل یہ ملتا ہے کہ میرا

الو بھو یا کشف ہو جاتا ہے ۛ

۱۵۳۔ جیسے مدفون خزانہ ملنے کی توقع نہ کھودنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے

اسی طرح میرے ملنے کی تدبیر اپنے آتما کے دھیان کے علاوہ

کچھ اور نہیں ہے ۛ

۱۵۴۔ تدبیر کی کڑاں سے جسم کا پتھر ٹٹا کر اور من کی زمین کھود کر

مجھ خزانے کو نکالے ۛ

آتم گیتا میں یہ مضمون بہت ہی صاف طور پر بیان ہوا ہے کہ جس شخص میں بچار

کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ اسے ہمیشہ آتما کی اپاسنا یا دھیان کرتے رہنا چاہیے

کہ میں تو گیان کا سمندر ہوں اور جگت اس میں نقشہ خواب کی طرح نمایاں ہے۔

جب تک میں دیکھتا ہوں نظر آتا ہے اور جب نظر ٹٹا لیتا ہوں تو غائب

ہو جاتا ہے اور میں اپنے ویسا یک عشتہ سروب میں قائم رہ جاتا ہوں۔

آتم بوبو کہتے ہیں کہ جو شخص بچار سے میرا بھو یا کشف نہیں کر سکتا۔ اسے لازم

ہے کہ میرا دھیان کیا کرے۔ ایسے اپاسک کو وقت پر میرا بھو یا کشف ضرور

بالضرور ہو گا ۛ

جس طرح مدفون خزانہ کھودنے کے بغیر نہیں ملتا۔ اسی طرح میرے

ملنے کی ایک تدبیر یہی دھیان ہے۔ میں من کی زمین میں گڑا ہوا ہوں۔ اور

جسم خالی کے پتھر سے ڈھکا ہوا ہوں۔ بدھ یعنی دھیان کی کدال سے اس میں کچھ دھوا اور پتھر کو ہٹاؤ تو مجھے پاؤ گے اور ضرور پاؤ گے۔ اسی پتھر کے سشلو کوں پر باب کا خاتمہ کرتے ہیں۔

۱۵۵۔ پس انو بھو نہ بھی ہو تو بھی یہی دھیان کیا کرو کہ میں برہم ہوں۔ دھیان سے جب اسٹ دیو بھاو مل جاتا ہے تو رومی جھل شے یعنی برہم بھاو کیوں نہ ملیگا۔

۱۵۶۔ دھیان کا یہ پھل کہ روز بروز انا تم کا خیال گھٹتا جاتا ہے جب سبک محسوس ہوتا ہے تو دھیان نہ کر نیوالے سے بڑھ کر اور کوں جانور ہو سکتا ہے۔

۱۵۷۔ جسم کے ابھان کو دور کر کے دھیان سے اپنے آپ کو بے دوئی آنا دیکھنا ہوا انسان فانی لافانی ہو کر ہمیں برہم بھاو کو پہنچ جاتا ہے۔

۱۵۸۔ اس دھیان دیپ کو جو آدمی اچھی طرح بچاتا ہے۔ اس کے شک و شبہات رفع ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ہمیشہ برہم کا ہی دھیان کیا کرتا ہے۔

آدمی کو انو بھو ماکشف ذات نہ بھی ہو تو بھی ہمیشہ یہی دھیان کرنا چاہئے کہ میں گان سر و پ دیا پاک شدہ بدھ مکت سبھاو برہم ہوں۔ اُپاسنا یا دھیان میں جب

اتنی طاقت ہے کہ جس سے تھیجا دیوتا کا دھیان کیا جاتا ہے۔ اسی دیوتا کا روپ آدمی ہو جاتا ہے تو برہم جو ہمیشہ جھل اور سچی شے ہے کیونکہ ہر شخص کا اپنا شریک

یا ماہیت ذاتی ہے۔ وہ کیوں نہ ملیگا۔ پھر دھیان کا یہ پھل یہ بھی طور پر عیاں ہے کہ انا تم یعنی جسم و جسمانیات کا خیال روزمرہ گھٹتا جاتا ہے اور انا تم بھاو میں

ترقی ہوتی جاتی ہے۔ اس پر بھی آدمی دھیان میں مشغول نہ ہو تو یوں سمجھو کہ اس سے

بڑھ کر اور کوئی جانور نہیں ہے۔

پس جسم خالی کا وہ ہم باطل دل سے نکالو۔ اور اسکی جگہ یہ خیال دل میں بٹھاؤ کہ

میں بے دوئی گمان سروپ آتا ہوں نتیجہ یہ ہو گا کہ تم انسان فانی سے لافانی برہم
بھاؤ کو پہنچ جاؤ گے۔ اخیر شلوک رخصت انگیز اور دعائیہ ہے بد

باب دہم

ناटक پر روشنی

پہلی فصل - ناطک کے مضمون کی تمہید

نویں باب میں اس بابت کا بیان ہوا کہ آدمی ہمیشہ یہ دھیان کرتا رہے کہ میں برہم
ہوں تو اس دھیان کی برکت سے ہی اس کو برہم گمان ہو جاتا ہے۔ اور وہ
جھوٹے جیو بھاؤ کو چھوڑ کر سچے برہم بھاؤ کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ امر نہایت حق بجانب
بھی ہے۔ کیا وجہ کہ جنہ واقع میں برہم ہے۔ صرف بھول یا اگیان کی وجہ سے اپنے
آپ کو الپگیہ الپ شکتی اور بندھ میں گرفتار مان رہا ہے۔ اس لئے دیکھو ٹھٹھا رہا
ہے۔ اگر اس بھول کو چھوڑ دے اور اپنے سروپ کو یاد کرے تو اب مکنت ہے۔
یاد کرنے کے دو طریقے ہیں۔ یکجیبہ ویدانت گمان کا بچار ہے۔ ہاں بچار کی عادت
وطاقت نہ ہو تو اور دھیانوں مثلاً کرم۔ یوگ۔ بھگتی وغیرہ سب سے بہتر یہ دھیان
ہے کہ میں جیو نہیں برہم ہوں بد

جو ملک یہ کہہ کر تھے ہیں کہ قیر برہم بھاؤ پید کے پیچھے جو اپنے آپ کو برہم کہتا ہے وہ
 جھوٹا ہے۔ انکو خیال غلط ہے۔ کیا وجہ کہ جو اپنے آپ کو برہم کہتا ہے۔ سوچتا ہے۔
 اور حقیقت کہ اسے وہی برہم پارہ پر نہیں لگتی۔ نہ کہ وہ شخص جو اپنے آپ کو پانی پر
 اچھلے اور اپنے کپڑے اتارتا ہے کبھی انسان کو نہ جانتا نہ ہندوستان کو اس کے قدر نہیں
 پڑتا ہے۔ کبھی نہ ناؤں کی مشین میں جاتا ہے۔ کبھی کرم کو درخت نہ جانتا اگر دانتا ہے اور
 کبھی دھیمہ درشتوں کو جنہیں اچھے اس کا نام یا جانتا ہے۔ ایسے آدمی انہیں قہرات
 اٹھل میں گرفتار رہا کرتے ہیں۔ کبھی اوچھے نہیں اٹھتے پاتے۔ پس ان بستی کے
 خیالات کو چھوڑ کر اور سب کو بھانتا۔ اٹھل سے منہ موڑ کر ایک دھیان یہ کیا کر د
 کہ قہر برہم ہو۔ اور وہ وقت آئیگا۔ جب تک تم اپنے آپ کو برہم نہ بھوکو کر سگے۔
 دھیان کا طریقہ آچھا یہ ہے کہ غریب باب میں بھی بنایا ہے۔ اور اب اس میں
 باب میں بھی لٹک کر پیر لیتے ہیں۔ بتاتے ہیں۔ جو شہادت و چھپ ہے۔ کیا ان کے
 دو طریق ہیں۔ اولیٰ اروپ یعنی وحدت ذات میں کثرت کا متوہم کرنا۔ دوسرے
 اپنا دینی اس کثرت سے خیالی کہ ملک کر کے وحدت ذات پر پہنچنا۔ انہیں دونوں
 طریقوں سے یہاں کام لیا گیا ہے۔

۱۔ پریاتما۔ یعنی روح۔ آئندہ سرور۔ اور پورن۔ سوچا پہلے اپنی دایا سے غور
 چند روپ ہوا اور پھر بدیور روپ۔ جسے جموں میں داخل ہوا ہے۔
 ۲۔ مشن و غیرہ کما اعلیٰ جموں میں داخل ہو کر دیوتا بنا اور آدمیوں وغیرہ
 کما دلتا جموں میں داخل ہو کر انسان بنی۔
 ۳۔ بے شمار جنموں کے بعد اسے ہی اپنے بچار کی خواہش ہوتی ہے۔ اور
 بچار سے دایا کے نفع ہو جانے پر یہ خود ہی باقی رہ جاتا ہے۔
 ۴۔ اعلیٰ ملکوں میں امتیرتہ پیش کی مشرق کے مطلب کو بیان کر دیا گیا ہے۔ پریاتما

یاد رہتا ہے کہ ہم یعنی ایشور مراد ہے۔ جو سرشتی میں ایک بڑا بڑا پر لے کے وقت آتا ہے آپ آپ
 رہتا ہے۔ باقی سب نام و صورت والی چیزیں لے کر جاتی ہیں۔ اسی لئے اس کو
 ذات بے دینی اور پورن یعنی ویاہیک کہا ہے اور اس کا آئندہ روپ ہونا ششیتی
 کی حالت سے ظاہر ہے۔ سرشتی کے وقت یہ خود جگت کی صورت میں سطح
 نماں ہو کر رہتا ہے جس طرح ذات خواب میں کائنات خواب ہو کر دیوہ نما ہوا کرتی
 ہے۔ اس طرح جگت اور اجسام کا سنگلیپ ہو چکنا ہے تو یہی پرانا جیو روپ ہے
 ان جیووں میں داخل ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ ان میں جیووں کا سنگلیپ کرتا ہے
 اقیوں میں چڑچڑوں کا۔ جیسے روز خواب میں دیکھتے ہو کہ بعض کو تم جیو تو ہم
 کہتے ہو بعض کو چڑ۔ یہ دوسرا داخلہ ہی جیو کو چڑ سے متفرق کرتا ہے۔ یہ ہے
 جن ان میں سے بعض اعلیٰ درجے کے ہیں مثلاً وشنو وغیرہ کے ہیں میں اعلیٰ ہو کر
 برائے دیوتا کہلاتا ہے۔ بعض اعلیٰ درجے کے ہیں مثلاً انسانوں کے۔ ان میں داخل
 ہو کر آدمی کہلاتا ہے۔ اس طرح یہ شمار جنم ہو چکے ہیں اور سکھ سکھ وغیرہ کے فرق
 بھی طرح چمکے لئے جاتے ہیں تو کیرج بازگشتی شروع ہوتا ہے۔ یہاں تک آروپ
 کہا۔ اب الود کو لیتے ہیں کہ سکھ سکھ بھگتے بھگتے اپنے بچار کی خواہش ہوتی
 ہے کہ کون کون ہوں اور یہ جگت کیا ہے۔ اس بچار سے مایہ رخ ہو جاتی ہے
 اور اپنے بے دینی آئندہ روپ اور ن روپ میں پھر قیام ہو جاتا ہے اسی
 ہندو کش اور ان کی وجوہات ظاہر ہیں۔ چنانچہ دکھاتے ہیں کہ
 ذات بے دینی اور آئندہ روپ کا اپنے آپ کو باد دینی اور دکھی
 ماننا ہندو کہلاتا ہے۔ اور روپ میں قیام کرنا موش ہے
 ہندو بچار نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور بچار سے رفع ہوتا ہے۔
 پس آدمی کو چاہئے کہ جیو اور پرانا کا بچار ہمیشہ کیا کرے۔

جیہ واقع میں ذات بے دوئی و یا پاک اور آئندروپ ہے۔ مگر جسطرح خواب میں راجا اپنی ہی بھول یا لگیان سے اپنے آپ کو کنگال مان کر دکھ اٹھتا ہے۔ سہی طرح لگیان سے اپنے آپ کو یاد دہی اور مدد کی مانند ہے۔ اسی کا دوسرا نام بندھ ہے۔ کثرت کے تمام واسطہ باطل کو چھوڑ کر اپنے سروپ میں قیام کرنا موش نام پاتا ہے۔ یہ بندھ بھلا پیدا کیونکر ہوتا ہے۔ بچار نہ کرنے سے یعنی جب تک جیو اپنے سروپ کا بچار نہیں کرتا کہ میں واقع میں کیا ہوں۔ اپنے آپ کو الگینہ الگینہ کی مانند مان کر دکھ اٹھتا ہے۔ اور جب بچار کرنا ہے کہ میں لگیان سروپ چلتی ہوں اور جگت کے شکوک و شبہات کی طرح جھوٹے ہیں۔ اس لیے میں ان سے کبھی قوت نہیں ہو سکتا۔ تو یہ بندھ ٹھیرنے نہیں پاتا۔ فوراً منہ چکر ہو جاتا ہے۔ اس لیے جیو اور برہم کا بچار ہمیشہ کرتے رہنا چاہئے۔ اس سے بندھ رنج ہو جائیگا۔ بچار کا طریقہ دکھاتے ہیں۔

۱۔ ”جو میں“ اپنے کا ابھانی ہے وہی کرتا یعنی فاعل ہے۔ اسکا کام کرنے کا۔ سادھن من ہے۔ اور اس من کی اندرونی و بیرونی دو طرح کی برتی

باری باری سے اٹھتی رہتی ہیں۔

۷۔ ”میں“ اپنے کی اندرونی برتی کہتا ہے کو ظاہر کرتی ہے۔ اور ”یہ“ اپنے کی بیرونی برتی باہر کے بشیوں کو۔

۸۔ ”یہ“ کی برتی میں بوجذاتیہ وغیرہ کی جو خصوصیات علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ان کا علم ناک غیر اندریوں کو ہوتا ہے۔

میں اپنے کا ابھانی جیو ہے جو ابد یا کی اُپادھی والا جیتن ہے۔ یہی اپنے آپ کو کرتا ہوتا ہے۔ اسے کرتا ہونے اور کام کرنے کا سادھن یا آلہ من یعنی قوت تصور ہے۔ جو دو طرح کی برتیوں میں باری باری سے ظاہر ہوتا ہے۔ اندرونی جو میں اپنے کی ہے اور جس سے کرتا پنا ظاہر ہوتا ہے۔ بیرونی برتی جو میں

ہے اور جس سے بیرونی پٹے ظاہر ہوتے ہیں۔ غرض کیا اندرونی خیالات اور
 دکھانے والے بیرونی پٹے دونوں کی طرح من کے کھیل میں جیسے روز خواب
 میں دیکھتے ہو۔ ”یہ“ اپنے کی برقی میں بوجہ ذائقہ رنگ و صورت لمس اور آواز
 راض پانچوں اندریوں کے پانچوں پٹے شامل ہیں جن میں تمام کائنات اور
 اسکی ساری نام و صورت والی چیزیں آگئیں۔ کیونکہ بیرونیات کا جتنا علم
 ہوتا ہے وہ گمان اندریوں کے ذریعے سے ہی ہوتا ہے۔ اور بیرونیات کا
 ہی دوسرا نام کائنات ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ کائنات ہمیں یا
 خیالیہ ہے۔ اب اس ذات نوری کو لیجئے جو ان جھوٹے نقشہ ہا خواب کے تماشہ کو
 اپنے نور سے منور کرتا ہے۔

۹۔ فاعل فعل اور علیہ علیہ ہستیوں کو جو یکدم پرکاش کرتا ہے۔ وہ گمان
 سروپ ساکشی ہے۔

۱۰۔ میں دیکھتا ہوں۔ سنتا ہوں۔ سوگھتا ہوں۔ ذائقہ لیتا ہوں۔
 جھوٹا ہوں۔ ان سب پر ساکشی یوں روشنی ڈالتا ہے جس طرح
 سچے پر چراغ روشنی ڈالا کرتا ہے۔

۱۱۔ انہکار بدھ اور ہستیوں سب کا پرکاش ساکشی کرتا ہے۔ اور
 انہکار وغیرہ نہ ہوں تو بھی پہلے کی طرح خود پرکاش رہتا ہے۔

یاد رہے کہ فاعل انہکار فعل یعنی من یا اندریوں کی گمان برتیاں۔ اور مفعول یعنی
 ان کے پٹے نقشہ خواب کی طرح سب جڑ مورتیں ہیں اور اس لئے گمان یا
 جیتنا سے خالی ہیں۔ ان سب پر جو ایک دم سے روشنی ڈالتا ہے یعنی احساس
 میں لاتا ہے وہ گمان روپ ساکشی ہے۔ یہی جو کا اصلی سروپ ہے۔ میں
 دیکھتا ہوں میں ”میں“ سے کرتا انہکار مراد ہے۔ ”دیکھنے“ سے آنکھ اندر یہ۔ اور

جو چیز دیکھی گئی وہ بے شے ہے۔ اسی پر اور اندریوں کی ترقی کو قیاس کر لو۔ ان ترقیوں کو ذات نور ہی سادگی اس طرح پر نور کرتا ہے جس طرح سیٹج یعنی نامک شالا کے نواح گھر پر روشن چراغ اپنی روشنی ڈالا کرتا ہے۔ ان سب کا روشنی میں آنا اسی ذات نور ہی کی وجہ سے ہے۔ یہ انہیں روشن کرتی ہے۔ اور اگر یہ نہ ہوں تو خود بدستور روشن رہتی ہے۔ یوں سمجھو کہ چراغ کی روشنی میں ناچنے والے آجائیں تو ان کا پرکاش ہو جاتا ہے۔ اور اگر نہ آئیں تو بھی روشن چراغ بدستور سابق روشن رہتا ہے۔

دوسری فصل - زندگی کا نامک اور سادگی

اوپر یہ بتایا گیا کہ جڑ اور حقیقت کرنا بھوگتا جو غرض تمام کائنات نقشہ خواب کی طرح متعین ہے۔ اور سادگی یا برہم گیان سروپ ہے۔ جو ان جھوٹے نقشوں پر روشنی ڈالتا ہے اور اگر یہ نقشے نہ ہوں تو بھی اس کے گیان یا نور میں ذرہ بھر فرق نہیں آتا۔ اسی کو نامک کے پیرایے میں آچار یہ دکھاتے ہیں تاکہ جیو اپنے سروپ کو سمجھ کر ان جھوٹے تابشوں میں پھنسے نہیں۔

۱۔ ذات نور کی روشنی سادگی کے دوامی گیان روپ نور سے منور
مبدھی طرح طرح کے نواح اپنی ہے۔

۲۔ انہیں کارا جہ ہے۔ بے اہل مجلس ہیں۔ مبدھی ناچنے والی عورت ہیں۔

طلہ سادگی سجانے والی عورتیں اندریاں ہیں۔ اور سادگی روشن چراغ ہے۔

سادگی چونکہ گیان سروپ ہے اور سویم پرکاش ہے اس واسطے اس کا نور ہمیشہ بنا رہتا ہے۔

۱۵۔ فور سے بدھ ہی کا پرکاش ہوتا ہے۔ اور روشنی پا کر یہ ناچنے والی عورت طرح طرح کی راج ناچتی ہے۔ جس راج کے سامنے ناچتی ہے وہ اہلکار ہے یعنی جیو پن کا بھائی۔ جس جو بدھ ہی کو اپنی کھنی سمجھتا ہے۔ اس مجلس پر قسم کے پٹھے ہیں جن کی طرف یہ اشارے کرتی رہتی ہے۔ پانچوں گیان اندریاں اسی طرح سارنگی اور اور ساز والی عورتیں ہیں اسی طرح اہلک میں راج ہوتا ہے جس روشنی میں یہ راج ہوتا ہے وہ گیان سروپ ساکتی ہے۔ اس ساکتی کے فور میں تبدیلی نہیں ہوتی چنانچہ دکھا تیس میں بد

۱۶۔ اسی طرح اپنی جگہ رکھا ہوا چراغ سب طرف روشنی ڈالتا ہے۔ اسی طرح قائم دایم ساکتی باہر اور اندر پرکاش کرتا ہے بد

۱۷۔ باہر اور اندر کہنا جسم کے اعتبار سے ہے نہ کہ ساکتی کے لحاظ سے۔ پٹھے جسم کے باہر ہیں۔ اہلکار اندر ہے بد

۱۸۔ اندر رہتی ہوئی بدھ ہی اندریوں کے ساتھ باہر بار باہر جاتی ہے پس منور شدہ بدھ ہی کا اضطراب ساکتی میں منور ہم کرنا حاصل ہے بد

۱۹۔ دیکھو دھوپ بے حرکت ہے۔ مگر گھر کے روشندان کے سوراخ میں جو دھوپ آتی ہے۔ وہیں ہاتھ نہچاؤ تو ناچتی دھوپ معلوم ہوتی ہے بد

۲۰۔ اسی طرح اپنے مقام میں ساکتی ساکن ہے۔ اور آنے جانے کا کچھ کام نہیں کرتا۔ مگر بدھ ہی کی حرکت سے حرکت اس میں محسوس ہوتی ہے بد

چراغ اپنی جگہ بے حرکت رکھا رہتا ہے۔ مگر اسکی روشنی سب طرف پھیلتی ہے۔ اسی طرح ساکتی ساکن ہے مگر اس کی روشنی اندر باہر دونوں جانب اُٹھالاکرتی ہے۔ یہ اندر باہر کے الفاظ ساکتی کے لحاظ سے استعمال نہیں کئے جاتے ہیں۔ بلکہ جسم فانی کے لحاظ سے کئے جاتے ہیں۔ مثلاً اہلکار جو نہ جسم کے اندر رہتا ہو اسلئے اسے اندرونی شے کا نام دیا جاتا ہے۔ اور پٹھے چونکہ جسم کے باہر رہتے ہیں

اس واسطے کہ انہیں اشیا سے بیرونی کہا جاتا ہے۔ بدھی بھی جسم کے اندر ہی رہتی ہے۔ مگر
یشیوں کی صورت اختیار کرنے کے لئے اسکو اندریوں کے ساتھ بار بار باہر
بھی جانا پڑتا ہے۔ غرض بدھی بذات خود چڑھتا ہے۔ اس لئے اسکا پرکاش
ساکشی سے ہوتا ہے۔ حرکت بدھی میں ہے نہ کہ ساکشی میں۔ کیونکہ اندر باہر
بدھی کی برقی جاتی ہے۔ مگر کیا تاثر ہے کہ چونکہ چار بجھاس کے فیصلے
ساکشی کا نور اسی میں جلوہ فگن ہوتا ہے۔ اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے
کہ ساکشی یشیوں کا گیان یا پرکاش کرنے اب تو باہر گیا اور اب اندر آیا۔
یہ محض وہم ہی وہم ہے۔ دیکھو سوچ کی دھوپ ایک ویاک اور بے حرکت
شے ہے۔ مگر روشندان کے سورج میں سے دھوپ اندر کو کھینچنے میں آئے
اور اس میں ہاتھ بچائے تو حرکت دھوپ میں معلوم ہوتی ہے کہ اب تو دھوپ
آئی اور اب گئی۔ اسی طرح گیان سرور ساکشی ساکن ہے اور بدھی متحرک۔
مگر باہمی ادھیاس یا تو ہم سے حرکت ساکشی میں مانی جاتی ہے جو بعض لغو
ہے۔ اسی مضمون کو اور کھولتے ہیں ۛ

ۛ ۛ ساکشی نہ تو اتنا کہا جاسکتا ہے نہ باہر۔ کیونکہ یہ دونوں مقام بدھی
کے ہی ہیں۔ جب بدھی وغیرہ سب شانت ہو جاتی ہیں تو جس
حالت میں وہ محسوس ہوتا ہے وہیں ہوتا بھی ہے ۛ

ۛ ۛ اگر کسی مقام کا پرکاش نہ کرے تو اسے لامکاں ماننا پڑتا ہے تمام
مقاموں کے پرکاش کرنے کے لحاظ سے اسے سرد و یابی کہا جاتا ہے۔
نہ کہ بلحاظ ذات وہ سرد و یابی ہے ۛ

ۛ ۛ اندر باہر یا اور جن جن مقاموں کی کلیتا بدھی کرتی ہے انہیں
مقاموں اور چیزوں کے ساتھ ساکشی کا تعلق سمجھا جاتا ہے ۛ

۴۴۔ بدھ ہی جن چیزوں کی کلپنا کرتی ہے اُن کو پرکاشنا ہوا اُن کا ساکشی ہوتا ہے۔ خود بانی اور بدھ ہی سے پرے ہے ۛ

اندر اور باہر۔ دلش اور کمال۔ بٹھے اور بٹھی وغیرہ وغیرہ سب کلپنا میں بدھ ہی کے لحاظ سے ہیں۔ ساکشی کو بہ لحاظ مکان نہ اندر کہہ سکتے ہیں نہ باہر۔ کیونکہ اندر اور باہر کے لفظ عبرت ہی کے تعلق سے ہی استعمال ہوتے ہیں۔ ساکشی حد مکان سے باہر ہے۔ وجہ یہ کہ گیان سروپ ہونے سے غیر محدود ہے۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ پھر اُسے پائیں کہاں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ سن بدھ ہی وغیرہ جہاں سب شانت ہو جاتے ہیں اُن حالتوں میں ساکشی رہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کی طرح نانی نہیں ہے مثلاً ششیتی یا ساودھی کی حالتوں میں سن بدھ ہی وغیرہ نہیں رہتے۔ مگر ان حالتوں میں بھی ساکشی رہتا ہے۔ کیونکہ دونوں کا حافظہ ہوتا ہے اور حافظہ بشیر انو بھو یا احساں ممکن نہیں۔ اسی انو بھو کا نام ساکشی ہے کیونکہ وہ گیان سروپ ہے ۛ

ادبہ کہنا گیا کہ ساکشی کا کوئی مکان نہیں۔ پس جب مکان کے تعلق سے ساکشی پرکاش نہ کرے تو اُسے لامکان سمجھو۔ تمام مکانوں یعنی آکاش یا سپیس کو پرکاش کرے تو سرو ویاپنی جانو۔ یہ لامکانیت اور ویاک ہونا بھی صرف بھاط مکان ہیں۔ ساکشی ان دونوں تخصیصوں سے بھی معرا و میرا ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ اگر وہ یا باہر جس جس مقام کی کلپنا بدھ ہی کرتی ہے۔ اسی اسی مقام کے تعلق سے ساکشی پرکاشمان ہوتا ہے۔ بعینہ یہی حال چیزوں کا ہے کہ جس جس چیز کی کلپنا بدھ ہی کرتی ہے۔ اسی کے تعلق سے ساکشی بھاسنا ہے۔ بذات خود وہ ہر تعلق سے آزاد ہے اور بدھ ہی اور بانی وغیرہ میں سے کسی کا بٹھے نہیں۔ سب سے پرے ہے۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں ۛ

۴۵۔ اگر کہو کہ پھر اس ساکشی کو جانیں کیونکہ۔ تو جواب ہے کہ جاننے کی

کوشش نہ کرو۔ جب تمام جاننا شانت ہو جاتا ہے تو وہی بدکشتی رہنا ہے۔

۲۵۔ یہاں پر مان کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اُسکا سروپ ہی سویم پرکاش ہے۔ ہاں سمجھنا ہی چاہئے ہو تو گورو کے مکھ سے سُشرتی پڑھو۔

۲۶۔ اس پر اگر کہو کہ تمام جاننے کے شوق کا ترک ناممکن ہے۔ تو عقل کی بنیاد ہو۔ اور اس کے اندر اور باہر کے بشیوں کی ساکشی کا انویجھو ہم پہنچاؤ۔

ساکشی کی نسبت اوپر یہ کہا گیا کہ وہ بانی اور بُدھی کی حد سے پرے ہے۔ اس سوال اُٹھتا ہے کہ پھر اسے جانیں تو جانیں کیونکر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جاننے کی کوشش نہ کرو۔ کیونکہ جاننے میں ہی شے آیا کرتی ہے جو جڑ ہے۔ ساکشی جاننے کا رشتہ نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تمام جاننا شانت ہو جاتا ہے جیسے سادھی یا سُشرتی کی حالتوں میں۔ تو ایک گیان سروپ ذات احد باقی رہتی ہے۔ وہی ساکشی ہے۔ اس پر اگر کہو کہ اس ساکشی کی سستی میں پرمان کیا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ ساکشی میں کسی پرمان کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ وہ سویم پرکاش یا انویجھو روپ ہے کسی پرمان کا محتاج نہیں۔ اور پرمان ہی چاہتے ہو اور رہتے ہو۔ ہے تو گورو کے ہند سے سُشرتی یعنی اُپنشد پڑھو۔ اس پر پھر اعتراض اُٹھاؤ کہ تمام جاننے کے شوق کو خیر باد کیسے کہہ دی جائے۔ جیسا تم نے اوپر بتایا ہے اور تمام زمانہ اُپنشد ونگی تعلیم کو کیسے مان لے۔ تو بھائی اس کا جواب یہ ہے کہ بُدھی یعنی عقل پر تو چلتے ہو۔ اسی عقل کی شرٹن جا کر یعنی کام لیکر ساکشی پر پہنچو۔ اور وہ اسطرح کہ اندر برتیوں اور باہر بیرونی چیزوں کی جو جو شکلیں بُدھی اختیار کرتی ہے۔ وہ سب جڑ ہیں۔ ان جڑ برتیوں کو جو پرکاش یعنی انویجھو یا محسوس کرتا ہے۔ وہی ساکشی ہے۔ اور اسے ناظر کتاب وہی تیرا اصلی سروپ ہے۔ زندگی کے جھوٹے ناطک کے ٹھانڈے نہیں کیا چھننا ہوا ہے۔ اس موہ سے باہر۔ تو سُشدھ مدھ مکت سچھا

ساکشی ہے ساکشی +

باب یازدہم

لوگ آئند

پہلی فصل - برہم کے آئند روپ ہونے پر

اب تک بحث زیادہ تر اس امر سے ہوتی رہی ہے کہ حکمت متعینہ اور چڑ ہے۔ اور اسکے لحاظ سے برہم ست اور چت یعنی ذات حق و نوری ہے۔ پید پانچ بابوں میں جنہیں ویک یا تمیز کا نام دیا گیا ہے اچاریہ نے ویانت کی پرکریا دے کر گیان سمجھایا ہے۔ ان کا تعلق زیادہ تر مبتدیوں سے ہے۔ دوسرے پانچ بابوں میں جنہیں دیپ یا روشنی کا نام دیا ہے ویانت کے مضامین پر فلسفے کی روشنی ڈالی ہے۔ اسند لال عقلی سے کام لیا ہے۔ اور کھنڈن سنڈن کئے ہیں۔ یہ باب اہل عقل و اسند لال کے لئے ہیں۔ اگلے پانچ باب اہل لوگوں کے لئے ہیں جو عقل و اسند لال سے اوپر اٹھ آئے ہیں اور برہم کا ساکشاں کیا چاہتے ہیں۔ اب تک برہم کے آئند روپ ہونیکا تذکرہ جگہ جگہ آیا ہے مگر مجلاً و مختصراً۔ اگلے پانچ بابوں میں جسکا نام برہمانند ہے اور بذات خاص ایک کتاب میں اچاریہ اس بات کی توضیح و تفسیر کرینگے کہ ہر آدمی جو یہ چاہتا ہے کہ کدھ نہ رہے اور برہم آئند میسر ہو۔ وہ برہم گیان سے ہی ہو سکتا ہے۔

اور کسی طرح نہیں۔ پس ہر قسم کی ہنگ و دو کو چھوڑ کر ایک برہم گیان کا آسرا لینا چاہیے۔
یہی آئند یہ پرہنجیالے والی چیز ہے۔ جو برہم کا سروپ ہے۔ اس پر سوال اٹھتا ہے
کہ برہم آئند روپ ہے بھی یا نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہے۔ چنانچہ پرہنگیا کر کے
اول سند میں شرتیاں دینی شروع کرتے ہیں۔ جو پرمانوں میں سب سے زبردست
پرمان مانی جاتی ہیں۔

۱۔ اب ہم برہم آئند کا بیان کرتے ہیں جسے تمام وکمال جان کر آدمی پہچان
اور وہاں کے تمام دکھوں سے آزاد ہو کر سکھی رہا کرتا ہے۔

۲۔ برہم گیانی پریم پر پاتا ہے۔ آتم گیانی رنج و غم سے آزاد ہو جاتا ہے۔
برہم رس روپ ہے۔ اسی رس کو پا کر آدمی سکھی ہو کر رہتا ہے۔
اور سیدھا نہیں۔

۳۔ جب اپنے اپنے میں قیام نصیب ہوتا ہے تو آدمی بے خوف ہو جاتا ہے۔

جو ذرہ بھر بھی فرق کرتا ہے اُسے خوف رہتا ہے۔

۴۔ ہوا سورج آگ اندر اور موت نے چونکہ پہلے جنموں میں فرق دیکھا تھا
اس لئے اپنے دھرموں کو جانتے ہوئے بھی پرمانہا کے خوف سے
بھاگے بھاگے پھرتے ہیں۔

پہلے شلوک میں آچاریہ پرہنگیا یا عہد کرتے ہیں کہ اب ہم برہم آئند کا بیان کرتے
ہیں۔ اسے جو واقعی طرح سمجھ لیتے ہیں انہیں دو طرح کے فائدے حاصل ہوتے ہیں۔
اول یہاں یعنی دنیا کے اور وہاں یعنی عقیقہ یا اونچے لوگوں کے دکھوں سے چھوٹ
جاتے ہیں۔ دوسرے پریم آئند یا سکھ پاتے ہیں۔ یہاں کے دکھ آدھیا تک یعنی
جسافی امراض وغیرہ۔ آدمی بھو تک یعنی آگ پانی وغیرہ میں جھلنے ڈوبنے وغیرہ کی
تکلیف۔ اور آدمی دیو تک یعنی فطرانہ وغیرہ کے دکھ ہیں۔ وہاں تک یعنی سورج کے

دیکھ حصار اور کرم بھوک کے خاتمے پر نکالے جانے کا خوف وغیرہ ہیں۔ ان سے آدمی صرف آزاد ہی نہیں ہوتا۔ یعنی دیکھ کا صرف ابھار ہی نہیں ہوتا بلکہ برہم بھی نصیب ہوتا ہے۔ یعنی دیکھ کی نبرتی اور برہم آنند کی پرباتی دونوں ہی نصیب ہوتے ہیں۔ دونوں باتوں کی سند میں اول تشریح اپنشتہ کی شرتی پڑھتے ہیں۔ کہ برہم گیانی پرہم یعنی سب سے اونچا پد پاتا ہے اور آتم گیانی شوک یا رنج و غم سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہاں برہم اور آتما کے ایک مہنی ہیں۔ پرہم پراس لئے کہا ہے کہ آتم گیان بھوکا بھوکا یعنی ذات غیر محدود کا یہ احساس ہے کہ میں ہی میں ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس سے اونچا درجہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں ایک ہی ایک رہ گیا وہاں رنج و غم رہے تو کس بات کا رہے۔ پھر یہ کہ اس حالت میں صرف شوک ابھار ہی نہیں ہے بلکہ یہی حالت رس یا آنند کی بھی حالت ہے۔ جیسا سُستی اور سادھی کی حالتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے اس حالت میں رنج نہیں ہے ویسے ہی خوف بھی نہیں ہے۔ کیونکہ خوف ہمیشہ دوسرے سے ہوتا ہے اور یہاں اپنے سوا کوئی رہا نہیں ہے۔ پس خوف ہو تو کس سے ہو۔ اس کے برعکس جو فائدہ بھر بھی دوئی دیکھتا ہے اُسے خوف رہیگا پر رہے گا۔ چنانچہ ہوا سورج وغیرہ کے دیوتاؤں نے پہلے جنم میں دوئی کی بھاونامی تھی۔ نتیجہ یہ ہے کہ اب باوجودیکہ اپنے ادھکار یا اذنیض منصبی کو بخوبی سمجھاتے ہیں۔ مگر اپنے سے غیر جسے پرمانا مانتا تھا۔ اُسی کے خوف سے اس جنم میں دن رات چکر میں رہتے ہیں۔ یہ خیال دوئی کا نتیجہ ہے۔ شوک اور خوف نہ رہنے کے ساتھ آتم گیانی کو اچھے بُرے کرموں کے نتائج کا خیال بھی نہیں سنانے پاتا۔ چنانچہ سند میں اور شرتی پڑھتے ہیں ۛ

۵۔ آنند روپ برہم کو ہوتا ہوا آدمی کسی سے بھی نہیں ملتا۔ اس کے یہ معنی

ہیں کہ کرم کی آگ سے پیدا شدہ فکر سے نہیں جلا یا کرتا ہے۔

۶۔ گیانی دونوں طرح کے کرموں کے خیال کو چھوڑ کر صرف اپنی ذات اصد کو دیکھتا ہے۔ اور کئے ہوئے کرموں کو اپنی ہی آتما کی نظر سے محسوس کرتا ہے۔

۷۔ اس کے قلب کی گانٹھ ٹوٹ جاتی ہے۔ تمام فنکٹ شبہات چھوٹ جاتے ہیں۔ اور اس ذات عالی کو دیکھنے پر کرم نہیں رہتے۔

۸۔ برہم گیانی ہی موت کو ترجہاتا ہے۔ اور کوئی رستہ نہیں ہے۔ برہم کو جانکر بھلائی کٹ جاتی ہے۔ اور کلیشوں کے نہ رہنے پر برہم نہیں ہوتا۔

۹۔ گیانی برہم کو جانکر خوشی بیچ دو لے لے آزاد ہو جاتا ہے۔ اسے کئے ہوئے اور نہ کئے ہوئے کرم اور پُت باپ کے خیالات نہیں سنایا کرتے۔

۱۰۔ اس طرح کی بہت سی شہرتیاں اور پورائوں اور سہرتیوں کے مقولے برہم گیان سے شک کی برقی اور یرم آئند کی پراپتی کا دھندورا بیٹھے ہیں۔

تشریح و تفسیر وغیرہ جو یہ آتا ہے کہ برہم گیانی کسی سے نہیں ڈرتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ پُت باپ دونوں طرح کے کرموں سے جوہر جلا یا پیدا ہوا کرتا ہے۔ کہ ہاے میں نے

فلاں پُت نہیں کیا اسکا پھل مجھے نہیں ملیگا۔ اور ہاے میں نے فلاں باپ کیا ہے۔ اسکی ضرورت پاؤں گا۔ برہم گیانی کو نہیں سناتے یا یا کرتا۔ بھلا وہ کیا سمجھو۔ برہم

گیانی اپنی ذات کے سوا اور کچھ دیکھتا نہیں۔ اس کے لئے پُت باپ دونوں تم روپ ہیں۔ غیر ہوں تو جلا یا پیدا کریں۔ اس پر اگر کہو کہ آپ بھوگے بغیر کرموں کا ناش

نامکن ہے۔ تو جواب ہے کہ بے شک اگیانی کی حالت میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ مگر گیانی آپ کو ذات احد آئند روپ برہم محسوس کیا ہے۔ اس گیان سے قلب کی گانٹھ

ٹوٹ گئی ہے یعنی دایا کا تعلق جاتا رہا ہے اور شک و شبہات رہے نہیں ہیں۔ پس گیان کی آگ میں تمام کرم اور ان کے تلخ لیوں جل گئے ہیں جس طرح بیدار ہونے پر

خواب کے کرم اور ان کے نتائج نہیں رہا کرتے۔ اس لئے اگر موت اور کرم کی پچھانسی ہے
 آزاد ہو نا چاہتے ہو تو ایک برہم گیان کا سہارا لو۔ جنم پر جنم اس لئے ہی ہوتے ہیں کہ
 اگیان سے اپنے آپ کو کرموں کا کرنا اور ان کے پھلوں کا بھوگنا سمجھ رہے ہو۔ گیان
 کی لگنی میں ان سب کو جلا ڈالو تو شکھ و کھ پنّ پاپ۔ سب منتنا دو جڑوں سے
 آزاد ہو جاؤ گے۔ اس طرح شرتیاں سند میں دسے کر آچار یہ کہتے ہیں کہ ایسی ہی سندیں
 سرتی مثلاً گیتا وغیرہ سے اور پورانوں مثلاً وشنو پوران سے دی جا سکتی ہیں البتہ
 دوفیتیجے استخراج ہوتے ہیں۔ یعنی برہم گیان سے اول شوک کی نبرتی ہوتی ہے۔ دوسرے
 آئند کی پراپتی ہوتی ہے۔ پرتنا کر آپ آئند کی پراپتی سے بحث اٹھاتے ہیں کہ گیانی
 برہم کے آئند روپ ہونے پر کیونکر پہنچتا ہے ۛ

۱۱۔ آئند تین طرح کا ہے۔ برہم آئند۔ پتر یا آئند۔ ریشے آئند۔ نہیں ہے
 برہم آئند کا بجا کر کیا جاتا ہے ۛ

۱۲۔ بھرگورشی نے اپنے باپ ورن سے برہم کی تعریف سنکر۔ اور اپنے
 پران لے۔ منوئے۔ گیان لے کوشوں کو چھوڑ کر آئند کو برہم جانا بد۔

۱۳۔ آئند سے ہی تمام ذبیحات پیدا ہوتے ہیں۔ آئند میں ہی جیتے رہتے ہیں۔
 اور آئند میں ہی لے ہوتے ہیں۔ اس لئے بلا شک و شبہ آئند ہی برہم ہے ۛ

آچار یہ آئند کی تین قسمیں بتاتے ہیں۔ برہما آئند رکھتے ہیں اس لئے اس کے سب سے
 مقدم لیا ہے۔ باقی دو یعنی پتر یا آئند اور ریشے آئند اسی برہما آئند کی شاخیں ہیں۔
 چنانچہ گیارھویں بارھویں اور تیرھویں باب میں ہی برہما آئند بیان کیا جا چکا۔
 اول ٹکڑیہ اپنشد کی سند سے برہم آئند کو ثابت کرتے ہیں۔ بھرگورشی اپنے باپ
 ورن کے پاس برہم گیان لینے آیا۔ ورن نے اسے یکے بعد دیگرے ان سے پران
 سے منوئے اور گیان لے کوشوں کو بتایا۔ آخر آئند لے کوش پس پہنچا۔ یہ کوش

برہم اس لئے نہیں ہو سکتے کہ برہم کی تعریف ہے۔ جس سے سب ذیجات پیدا ہوتے ہیں جس میں قائم رہتے ہیں۔ اور جس میں لئے ہوتے ہیں۔ کوش چونکہ خود پید ہونے پر نہیں۔ اس لئے برہم نہیں۔ ہاں جس آئند روپ برہم کو آئند کے کوش کی تشبیہ یا جاسے قیام بتایا گیا ہے وہ برہم ہے۔ اس آئند سے تمام ذیجات پیدا اسوجہ سے ہوتے ہیں کہ مانتا پتا اپنے آئند کے لئے انکے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں۔ پس پیدائش میں اصلی باعث آئند پڑتا ہے۔ پیدا ہو کر پختہ آئند کے لئے تمام جیو جیتے رہتے ہیں۔ اور پختہ ہونے کے آئند میں سب لئے ہوتے ہیں۔ مفصل توضیحات میرے تشریحہ اپنشد میں دیکھو۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ برہم آئند روپ ہے۔ تشریحہ شرتی دیکر چھاندو گیہ شرتی لیتے ہیں۔ اس کا بھی مفصل بیان میرے چھاندو گیہ اپنشد میں دیکھو۔

۱۴۔ بھوتوں کی پیدائش سے پہلے چونکہ دونی کی تشریح ناممکن ہے اسلئے ایک ذات غیر محدود بھووا یعنی برہم تھا۔ وجہ یہ کہ عالم علم و معلوم کی تشریح پر لئے میں نہیں ہے۔

۱۵۔ کیا ان کے پیدا ہو کر عالم بنتا ہے۔ منوئے علم۔ اور شبد وغیرہ پختہ معلوم۔ ظاہر ہے کہ پیدائش سے پہلے یہ تینوں نہیں ہوتے۔

۱۶۔ تینوں تینوں تو انو بھو میں جو شے آئیگی وہ سماجی شستنی اور عش کی حالتوں کی طرح ایک بے دونی بھر پور یا بھووا حالت ہی ہوگی۔ ایسی پیدائش عالم سے پہلی کی حالت سمجھ لو۔

۱۷۔ نارو کہ جو بہت سنگین تھا سخت گزارنے یہ تعلیم دی تھی کہ جو بھووا یعنی غیر محدود ہے وہی سکھ ہے۔ محدود میں سکھ اس لئے نہیں ہے کہ تشریح کا فرق رہتا ہے۔

۱۸۔ باوجودیکہ تمام وید پوران اور طرح طرح کے شاستر جانتا تھا تو بھی آتم گیانی نہ ہونے کی وجہ سے نار کو سخت ریخ و غم رہتا تھا۔

۱۹۔ ویدوں کے پڑھنے سے پیشتر تین طرح کے دکھوں سے دکھی رہتا تھا۔ بعد میں پڑھنے۔ بھولنے۔ بحث میں جیتے جانے۔ اور غور کا ریخ سنا تھا۔

۲۰۔ چنانچہ نار د کے یہ کہنے پر کہ اے مہاراج میں غمزدہ ہوں۔ مجھے بخرغم سے

پار کر دے۔ سنت کار نے یہ تعلیم دی کہ آئند ہی اس بخرغم کا پار ہے۔

۲۱۔ اور چونکہ بشیوں کا سکھ ہزاروں طرح کے ریخ و غم سے گھرا ہوا ہے اسی لئے اس کو دکھ مان کر یہ بتایا کہ حیرت میں سکھ نہیں ہے۔

یہ کہانی چھاند و گیہ اُنیشد کے ساتویں آدھیا کے میں آتی ہے۔ شلوکوں کا مطلب صاف ہے مسلسل سمجھنے کے لئے اٹھارویں شلوک سے شروع کیجئے۔ نار دشی نے

بھگوان سنت کمار سے جا کر کہا تھا کہ مہاراج میں تمام وید شاستر وغیرہ سے قوت

ہوں مگر چونکہ آتم گیانی نہیں ہوں اس لئے غمزدہ رہتا ہوں۔ غم یا شوک کی وجہ یہ ہے

کہ ویدوں کے پڑھنے سے پیشتر تین طرح کے دکھ یعنی آدھیا تک آدھی بھوت تک۔

اور آدھی دیوک سنا تے ہیں۔ اور بعد میں ان پر پڑھنے کی محنت۔ بھول جانے

کی مصیبت۔ اور وہ سے بحثوں میں شکست کھانے کا ریخ اور اپنی غور و علم کا دکھ

اور نیراس ہونا ہے۔ سو میں غمزدہ رہا کرتا ہوں۔ مجھے اس بخرغم سے پار کیجئے سنت

کمار کے پوچھنے پر نار د نے سب بتدیا میں گنوا دیں کہ یہ مجھے آتی ہیں سنت کمار

کہا کہ یہ تو سب نام ہیں۔ پس جہاں تک نام کی گنتی ہے وہیں تک تمہاری بھی

گنتی ہوگی۔ اس پر قدرتا سوال اٹھتا ہے کہ کیا نام سے بھی بڑی کوئی شے ہے سنت

کمار نے کہا کہ ہے۔ نام سے بڑی بانی ہے۔ بانی سے بڑا میں ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ بڑائی کا

سلسلہ جہاں ختم ہوتا ہے۔ وہ ٹھیکو یا یعنی ذات غیر محدود کا احساں ہے۔ جس

حالت میں آدمی نہ اور کچھ دیکھتا ہے۔ نہ اور کچھ سُنتا ہے۔ بس آپ ہی آپ غیر محدود
آکاش کی طرح رہ جاتا ہے۔ یہ حالت بے دوائی ہے۔

اب شلوک چودہ سے شروع کیجیے۔ ظاہر ہے کہ جو حالت جڑ چیتن حرکت
کی پیدائش سے پیشتر تھی وہ بھی بھو ماجھا و یعنی ذات غیر محدود تھی کیونکہ تریپٹی
یعنی عالم علم و معلوم جو کثرت کے احساس کا باعث ہیں پرلے میں نہیں رہتے۔
ایک ذات بے دوائی رہتی ہے جو سُشنیتی کے مشاہدے سے سبب کی سمجھ میں
آسکتی ہے۔ اس سے اول گیان کی اُپادھی والا جیونکلتا ہے جو عالم بنتا ہے۔ پھر
علم کے ذریعے اندریاں اور من نکلتے ہیں جو منوں کے کوش کا نام پاتے ہیں۔
اور پھر شبدر پرش وغیرہ بٹے نکلتے ہیں جو معلوم کے زمرے میں داخل ہوتے ہیں۔
ظاہر ہے کہ یہ تریپٹی پیدائش عالم سے پہلے نہ تھی۔ اور چونکہ نہ تھی اس لئے ایک ذات
بے دوائی اور ویاپک تھی جس کا پتہ سادھی سُشنیتی اور غش کی حالتوں میں ملتا
ہے۔ جن میں دوائی کا احساس مطلق نہیں رہتا۔

یہ بھو ماجھا یعنی ذات غیر محدود ہی آئندہ کی حالت ہے۔ محدود چیزوں میں
جو عالم و علم و معلوم کی تریپٹی میں داخل ہیں سکھ یا آئندہ نہیں ہو سکتا۔ کیا وجہ کہ
اول تو محدودیت ہی دکھ ہے۔ دوسرے ہر محدود شے تبدیلی پر زور و فانی ہے۔
یعنی نقشہ خواب کی طرح جھوٹی اور آتی جانی ہے۔ تیسرے اُس کے ذرا سے
سکھ کے ساتھ لا انتہا دکھ ہیں۔ پیدا ہونا بڑھنا پختہ ہونا زوال پر زور و فانی اور
نہ رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس لئے محدود میں سکھ محال ہے۔ سکھ غیر محدود میں ہی
ہے۔ اور غیر محدود ہی سکھ یا آئندہ روپ ہے۔ جیسے سُشنیتی اور سادھی کی حالتوں
سے ظاہر ہے۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں۔

۲۲- انا کہ محدود میں سکھ نہیں۔ غیر محدود میں بھی سکھ نہیں ہو سکتا۔ کیا

وجہ کہ ہوتو محسوس ہونا چاہئے۔ اور اس طرح لازماً تیرپٹی ماننی پڑے گی۔

۲۴۔ اسکا جواب یہ ہے کہ غیر محدود میں شکہ نہیں ہے۔ بلکہ غیر محدود ہی شکہ کی حالت ہے۔ اس پر اگر کہو کہ اس میں پرمان کیا ہے تو جواب ہے کہ سویم پرکاش میں پرمان کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۵۔ یا سویم پرکاش میں خود تمہارا ہی قول پرمان ہے کہ تم ذات بے دونی کو تسلیم کر کے یہ کہہ رہے ہو کہ اس میں شکہ نہیں ہے۔

۲۶۔ اگر کہو کہ ہم خود تو ذات بے دونی کو نہیں مانتے۔ تمہارے ہی قول کو لیکر اس میں نقص دکھائے ہیں۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ بھائی دونی سے پیدا کیا؟

۲۷۔ ذات بے دونی۔ یا دونی۔ یا کوئی تیسری شے۔ آخری شے محال ہے۔ دونی یوں نہیں مان سکتے کہ ہنوز پیدا نہیں ہوئی۔ پس ذات بے دونی ہی باقی رہتی

معترض کہتا ہے کہ یہ ہم بھی مانتے ہیں کہ محدود میں شکہ نہیں ہے جیسے اوپر بیان ہوا۔ مگر اس طرح غیر محدود میں بھی شکہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہو تو اس کا احساس ہونا چاہئے۔ اور احساس کے لئے تیرپٹی کا ماننا لازماً نت میں سے ہے۔ مگر کیا تماشہ ہے کہ تیرپٹی سے جو شکہ محسوس ہونا چاہئے اس سے تم شکہ نہیں اٹھاؤ گے۔ بلکہ ذات بے دونی کے غیر محدود کے اندر شکہ نہیں رہتا جسے تیرپٹی کے ذریعے سے جانا جائے۔ بلکہ ذات غیر محدود خود شکہ روپ ہے۔ اگر پوچھو کہ اس میں پرمان کیا ہے تو جواب ہے کہ یہ ذات غیر محدود سویم پرکاش گیان روپ ہے۔ اس میں کسی پرمان کی ضرورت نہیں جیسے گیانی کے انوبھو اور سادھی پیشپتی کی حالتوں کے انوبھو سے ظاہر ہے۔ اور انہیں کیا فرض ہے۔ تم جو یہ کہہ رہے کہ ذات غیر محدود یا ذات بے دونی میں شکہ نہیں ہے۔ تو اس ذات غیر محدود کا انوبھو کر کے ہی کہہ رہے ہو کہ اس میں شکہ نہیں ہے۔ پس پرمان چاہئے ہو۔ تو خود تمہارا ہی قول پرمان ہے۔ اس کا جواب یہ دو کہ ہم خود تو ذات بے

دوئی کو نہیں مانتے۔ تمہارا قول لیکر اس کی تردید کرتے ہیں۔ تو یہ بتاؤ کہ دوئی سے پہلے کیا تھا۔ ذات بے دوئی یا دوئی یا کوئی اور تیسری چیز۔ تیسری شے قیاس میں نہیں آسکتی کیا وجہ کہ دوئی یعنی عالم کثرت اور ذات بے دوئی یعنی ذات واحد۔ دو ایسی حدود فاصل ہیں کہ انکے بیچ میں کسی تیسری چیز کا داخل ہونا عقل میں نہیں آتا۔ یہی کثرت یا دوئی سو وہ بے دوئی اسلئے نہیں ہو سکتی کہ ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی۔ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ پیدایش عالم سے پہلے ایک ذات بے دوئی ہی تھی۔ پھر اعتراض اٹھاتے ہیں :-

۲۷۔ اگر کہو کہ یہ تو دلیل سے ذات بے دوئی کو ثابت کیا نہ کہ انوکھو سے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ جس دلیل سے ذات بے دوئی ثابت ہے میں تمثیل بھی ہے یا نہیں ؟

۲۸۔ اب اگر کہو کہ نہ تو انوکھو ہے اور نہ تمثیل تو ہمارا جواب ہے کہ ایسی دلیل تو نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ اور اگر کہو کہ تمثیل ہے تو ایسی تمثیل دو جسے ہم بھی مان لیں :-

۲۹۔ اگر دلیل یہ دو کہ پورے حالات بے دوئی ہے کیونکہ یہاں دوئی نہیں ملتی جیسے سُستی میں نہیں ملتی، تو ہم پوچھتے کہ سُستی کو جو حالت بے دوئی بنا یا اس میں نظیر کیا ہے ؟

۳۰۔ اگر کہو کہ دوسرے شخص کی سُستی تو ہمارا جواب ہے کہ تم بہت ہی دانا آدمی ہو۔ جب اپنی سُستی کا انوکھو نہیں مانتے تو دوسرے کی سُستی کو کیسے لے سکتے ہو ؟

۳۱۔ اگر کہو کہ دوسرا شخص سُستی میں اس طرح بے حرکت سوتا ہے جیسے ہم۔ تو خود تم مثال دینے والے کی حالت سُستی خواہ مخواہ سویر پر کاش

مانی پڑتی ہے :

۲۔ کیونکہ اس حالت کو بغیر اندریوں اور نظیر کے تم نے تسلیم کیا ہے۔

اسی کا نام سویم پرکاش ہے کہ سادھنوں کے بغیر گیان ہو :

معرض کہتا ہے کہ اوپر تم نے ذات بے دوئی کو دلیل سے ثابت کیا ہے۔ انوجھ سے نہیں جسے ہر شخص اپنی حالت سے سمجھ لے۔ یہ اعتراض لغو ہے کیونکہ دلیل کا انحصار ہمیشہ انوجھ پر ہی ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں کہ جس کو تم نے دلیل کہا ہے آیا وہ نظیر و تشبیل کے ساتھ ہے یا نہیں۔ اگر کہو کہ انوجھ اور نظیر دونوں اس میں نہیں تو ہمارا جواب ہے کہ پھر وہ دلیل ہی کیا خاک ہوئی۔ اور اگر کہو کہ نظیر ہے تو بیان کرو اور ایسی نظیر دو جسے ہم بھی مان سکیں۔ ورنہ فضول ہوگی۔ اس پر معرض یہ پوری دلیل مع مثال پیش کرتا ہے کہ ”پرنے کی حالت بے دوئی کی حالت ہے۔ کیا وجہ کہ یہاں دوئی نہیں پائی جاتی۔ جیسے شیشتی کی حالت میں دوئی نہیں پائی جاتی کرتی“ اس پر آچار یہ پوچھتے ہیں کہ شیشتی کو جو تم نے حالت بے دوئی بتایا اس میں مثال و نظیر کیا ہے۔ اس کا جواب یہی دیا جاسکتا ہے کہ ہم سے علاوہ کسی اور شخص کی شیشتی جو ہماری ہی طرح غافل اور بے حرکت سوتا ہے۔ آچار یہ کہتے ہیں کہ اس طرح تو تم شیشتی کو حالت بے دوئی اپنے ہی انوجھ سے مانتے ہو۔ کیونکہ اپنی شیشتی کا گیان اندریوں یا تشبیل کے بغیر تمہیں محسوس ہوا ہے۔ اور سویم پرکاش گیان کے معنی یہی ہوتے بھی ہیں کہ اور سادھن کی ضرورت اس میں نہ پڑے۔ غرض حالت بے دوئی دلیل سے ہی نہیں بلکہ ہر شخص کے انوجھ سے بھی ثابت ہے۔ یہی کچھ یا آئند کی کتاب ہے :

دوسری فصل شیشتی اور آئند

اوپر بے دونی کی حالت کو دلیل اور شیشٹی کی حالت کے انوجھو سے سیدھ کیا۔ اب اسی حالت بے دونی کو آنند روپ دکھانے کی غرض سے ہچا ربیہ اول شیشٹی سے بحث اٹھاتے ہیں۔

۳۴۔ شیشٹی کو مان لیا کہ بے دونی کی حالت اور سویم پرکاش ہے۔ مگر یہ آنند کی حالت کیونکر ہے۔ ششویہ چونکہ اس حالت میں دکھ نہیں ہے اس لئے آنند ہی آنند باقی رہتا ہے۔

۳۴۔ شرتی کہتی ہے کہ اس حالت میں اندھا اندھا نہیں رہتا۔ زخمی زخمی نہیں رہتا۔ بیمار بیمار نہیں رہتا۔ اور سب لوگ بھی ایسا ہی بنتے۔

۳۵۔ اگر کہو کہ صرف دکھ کے نہ ہونے سے سکھ ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پتھر میں دکھ اور سکھ دونوں ہی ساتھ نہیں دیکھے جاتے تو جواب ہے کہ یہ مثال یہاں عاید حال نہیں ہے۔

۳۶۔ پھرے کی شگفتگی اور افسردگی سے دوسرے کے سکھ دکھ کا قیاس کیا جاتا ہے۔ چونکہ پتھر میں یہ دونوں نہیں اس لئے سکھ دکھ کا قیاس بھی نہیں ہو سکتا۔

۳۷۔ اپنے سکھ دکھ کا قیاس نہیں ہوتا۔ بلکہ ہوں تو انوجھو ہونا ہے اور نہ ہوں تو انوجھو نہیں ہوتا۔

۳۸۔ جب صورت حال یہ ہے تو اپنی شیشٹی کے انوجھو سے دکھ کا تو نہ ہونا سیدھ ہے۔ اور متضاد دکھ کے نہ ہونے سے سکھ سیدھ ہے۔

شیشٹی کی نسبت یہ مان لیا کہ بے دونی کی حالت ہے اور چونکہ سویم پرکاش ہے اس واسطے ہر شخص کے انوجھو سیدھ ہے۔ مگر یہ سکھ کی حالت کیونکر ہے۔ اسکا جواب ہے کہ ہر ہر تیک میں اسکی نسبت بنا لیا گیا ہے کہ اس حالت میں دکھ نہیں رہتا۔ اس لئے جو باقی رہ گیا وہ دکھ کا متضاد سکھ ہی رہ گیا۔ چنانچہ شرتی میں

آتا ہے کہ شیشتی میں انا، جاندار، جاندار نہیں رہتا۔ زخمی زخموں کی تکلیف نہیں اٹھاتا اور
 بیماریاں کی۔ اور یہی شخص کو محسوس بھی ہوتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مانا
 شیشتی میں دُکھ نہیں رہتا۔ مگر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ شیشکھ کی حالت ہے۔
 کیونکہ دیکھو پتھر میں بھی دُکھ کا احساس نہیں ہے۔ مگر ساتھ ہی شیشکھ کا بھی نہیں
 ہے۔ سطح شیشتی کی حالت کو بھی پتھر کی سی ہی حالت ماننا چاہئے جس میں شیشکھ
 ہے نہ دُکھ۔ اس مثال کے متعلق آچار یہ کہتے ہیں کہ مناسب حال نہیں ہے۔ اور
 آدمیوں کے شیشکھ کا قیاس ہم ان کے چہرے سے کیا کرتے ہیں۔ چہرہ شگفتہ
 ہے تو انہیں خوش جانتے ہیں۔ چہرہ افسردہ ہے تو دُھی سمجھتے ہیں۔ شیشتی میں
 چونکہ آدمی کا چہرہ شگفتہ ہوتا ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ شیشکھ کی حالت ہے۔
 یہ تو اور آدمیوں کا حال تھا خود اپنی حالت میں شیشکھ کا قیاس نہیں کیا جاتا۔
 بلکہ شیشکھ ہوں تو انکے ہونیکا ان کو بھی ہوتا ہے اور نہ ہوں تو نہ ہونے کا۔ جب
 صورت حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ اپنے ان کو بھی شیشتی میں دُکھ کا نہ ہونا ثابت
 ہے۔ اور چونکہ متضاد دُکھ ہے نہیں۔ اس لئے شیشکھ ہے۔ چنانچہ دکھائے ہیں۔
 ۱۲۵۔ اگر شیشتی میں شیشکھ نہ ہو تو سخت محنت و تکلف سے نرم پانگ اور

بچہ ونے بھلا کو ان جیسا کیا کرے ÷

۱۲۶۔ اگر کہو کہ یہ تو دُکھ کسے ناش کے لئے ہیں۔ تو تکلیف مند کی صورت میں
 دُکھ کے ناش کے لئے ہوں۔ صحت مند کیلئے تو شیشکھ کے سطر ہی ہیں

۱۲۷۔ پھر اگر کہو کہ چونکہ سادھنوں سے پیدا ہوا ہے اس لئے یہ شیشکھ شیشکھ
 ہی ہے۔ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ پانگ بستر وغیرہ کا شیشکھ نیند آنے سے

پہلے شیشکھ ہی ہے ÷

۱۲۸۔ مگر نیند ہی شیشتی کا شیشکھ بھلا کس سبب سے پیدا ہوا ہے شیشکھ ہو سکتا ہے

بدرہی کی برقی آتم کے مقابل ہوتی ہے اور بعد میں پریم سکھ میں

ڈوب جاتی ہے ۛ

ششپتی میں صرف دکھ کا ابھار دیا عدم ہی نہیں ہے بلکہ یہ سکھ کی حالت ہے۔ اسی لئے نرم و گرم بسترے مہیا کئے جاتے ہیں کہ یہ ششپتی کا سکھ ملے۔ اسپر اگر کہو کہ یہ مہیا کرنا دکھ کے ناش کے لئے بھی تو ہو سکتا ہے تو جواب ہے کہ بے شک بیمار و تکلیف منرا دمی کے لئے ہو سکتا ہے۔ مگر تندرست کو تو کچھ دکھ نہیں ہے۔ اس کی صورت میں تو سکھ کے لئے ہی ماننا پڑتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ چونکہ یہ سکھ سادھنوں یعنی نرم و گرم بستر کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے اوریشے سکھوں کی طرح بٹھے سکھ ہی ہے تو جواب ہے کہ بے شک ششپتی سے پہلے یہ سکھ پیدا شدہ یعنی بٹھے سکھ ہی ہے۔ مگر ششپتی کا سکھ پیدا شدہ سکھ نہیں ہے۔ پیدا ہو تو بھلا کس سبب سے پیدا ہو۔ امر واقع یہ ہے کہ اقل بدرہی کی برقی آتم آند کے مقابل ہوتی ہے اور بعد میں اس میں ڈوب جاتی ہے۔ پس یہ آتم آند ہے نہ کہ بٹھے سکھ چنانچہ دکھاتے ہیں ۛ

۴۴۔ عالم بیداری کے کاروبار سے تھکا ہوا آدمی ذرا آرام لے کر متضاد دکھ

کے نہ رہنے پر شانت امن ہو کر نرم و گرم بستر کا سکھ بھوگتا ہے ۛ

۴۵۔ بدرہی کی برقی آتم کے مقابل ہوتی ہے تو آتم آند کا عکس اس میں پڑتا ہے۔ اسے بھوگتا ہے تو یہاں بھی تڑپتی کے ہونے سے تکان محسوس

ہوتی ہے ۛ

۴۶۔ اس تکان کے دور کرنے کو جیو پرمانہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور

اس سے یکتائی پا کر خود بہرہا نند روپ ہو جاتا ہے ۛ

ششپتی میں ڈوبنے سے پیشتر جو مٹے مٹے پڑتے ہیں۔ وہ سند رجیدیل

۱۴۳۔ اول دنیا کے کام و بار سے تھکے ہوئے ٹکڑی کا آرام لیکر اور دکھوں سے چھوٹ کر اور
شانتی میں چکر کر نرم نرم بستر کا شکم بھونگنا۔ دوسرے اس شانتی کے عالم میں
بڑھ کی برقی کے سامنے چونکاب دنیوی چیزیں نہیں ہوتیں اس لئے آتما کے مقابل
ہونا اور اس میں آتما کا عکس پڑنا۔ تیسرے اس عکس کے بھوک میں بھی چونکہ
ترپٹی رہتی ہے اس لئے اس سے بھی پہلے کی طرح تکان کا پیدا ہونا۔ چوتھے
اس تکان کے دور کرنے کو جب کا پر ماتما کی طرف متوجہ ہونا اور اس سے ایک ہو کر
آتما نہ رہا ہر ہم آتما کے سمندر میں ڈوب جانا جو ششپتی کی حالت ہے۔ اسی کی
توضیح برہماریک کی تفصیلات سے کرتے ہیں۔

۱۴۴۔ شرتی نے ششپتی کے آند کی توضیح میں مندرجہ ذیل مثالیں دی ہیں
پرند شکرے کی۔ بچے کی۔ چکروٹی راجہ کی۔ اور گیانی برہمن کی۔
۱۴۵۔ دستی سے پنچ بندھا پٹا شکرہ اور دھڑا دھڑا کر اور آرام نہ پا کر بچھڑنے
کے مقام یعنی ہاتھ یا چکس پر بیٹھ جانا سچ ہے۔

۱۴۸۔ اس طرح من بھی جو جیو کی پادھی ہے دھرم اور دھرم کے بھول گئے کے
لئے خواب اور بیداری میں اور دھڑا دھڑاتا ہوا کرم بھوک نہ رہنے پر
لے ہو جاتا ہے۔

۱۴۹۔ جسطرح شکرہ گھونٹیلے کا خوشن ہو کر جلدی سے سونے کے لئے بچھا
ہے۔ جسطرح برہم آند کا خوش مند جیو بھی ششپتی کے لئے دوڑتا ہے۔
۱۵۰۔ چھوٹا بچہ ملل کا دودھ پیکر پلنگ پر نیندا ہوا ایٹتا ہے۔ اور چونکہ اس میں
رعبت و نفرت پیدا نہیں ہوتی ہے اس لئے صرف ایک آند میں ملن شاپٹ
۱۵۱۔ چکر دتی راجہ تمام بھوک سے شانت من ہو کر اور انسانی آند کی حد کو پہنچ کر
محض آند کی صورت بنا رہتا ہے۔

۵۲۔ بڑا برہمن جو برہم گیانی ہے کرتا رتھ ہونے کی برہم آنند کی سی ہے
پرلی حد کو پہنچ کر اپنے حال میں سرست رہا کرتا ہے۔

۵۳۔ بے تمیز بچے بامیز راجہ اور برہم گیانی۔ انہیں تینوں کا آنند
روپ ہونا مشہور زمانہ ہے۔ اس لئے انہیں کی مثالیں
لی گئی ہیں۔ باقی سب دکھی ہیں سکھی نہیں۔

شترتی نے ششپتی کے آنند کی توضیح تین مثالوں سے کی ہے یعنی بے تمیز
بچے۔ بامیز چکرورتی راجہ۔ اور برہم گیانی کی حالت سے۔ کیونکہ ان تینوں کا
آنند مشہور زمانہ ہے۔ باقی آدمی جو رہے ان کے سکھ کے ساتھ دکھ بھی
پایا جاتا ہے۔ اس لئے اور کوئی مثال نہیں لی ہے۔ شکرے کی مثال سے
ششپتی میں جانے کے شوق کی توضیح ہوتی ہے۔ جس طرح شکرے کا پنجہ بندھا
ہو اور ادھر ادھر پھرتا پھرتا ہوا اتھک جائے تو آرام لینے کو ہاتھ یا چکس پر
بیٹھ جاتا ہے یا اڑتا اڑتا گھولنے کا رخ کرتا ہے۔ سی طرح آدمی کا من بھی بیداری
اور خواب کے دکھ اور سکھ کے بھوک سے تھک کر ششپتی کے آنند لینے کا
خواہشمند ہوتا ہے۔ جہاں اُسے ویسا ہی آنند ملتا ہے۔ جیسا بچے راجہ اور گیانی
کو ملتا ہے۔ باقی مطلب صاف ہے۔ یہ مضمون مفصل دیکھتا ہو تو میرا ہند راتیک
اُپنشد دیکھو۔ اسی مغرتی کے آگے کے مضمون کی توضیح کرتے ہیں۔

۵۴۔ یہاں بچے وغیرہ کی مانند آدمی ایک برہمن کو بھوگتا ہوا عورت
کے ساتھ ہم بستر ہونے کی طرح نہ باہر کا کچھ حال جانتا ہے نہ اندر کا۔

۵۵۔ باہر کا حال یوں سمجھو جیسے بازار کا ہوتا ہے اور اندر کا یوں جیسے گھر کا۔
سی طرح بیرونی شے بیداری ہے اور اندرونی خواب۔

۵۶۔ پھر یہ جو کہا ہے کہ یہاں باپ باپ نہیں رہتا اس سے جیو پنے کا خیال

رفع کیا ہے۔ ششپتی میں برہم بھاو ہی رہ جاتا ہے جیو بھاو نہیں کیونکہ
سفسار دیکھنے میں نہیں آتا۔

۵۷۔ باب ہونے وغیرہ کا جو ابھان ہے وہ سکھ دکھ روپ ہی ہے۔ وہ جانا
رہتا ہے تو آدمی تمام رنج و غم سے تر جاتا ہے۔

یہاں یعنی ششپتی کی حالت میں آدمی ایک برہم آئند کو بھوگتا ہے اور اُسے کچھ خبر
نہیں رہتی۔ جیسے استری سنگ میں اندر باہر کی کسی چیز کا ہوش نہیں رہا کرتا۔
باہر کے معنی ہیں بازار کی چیزیں اور اندر کے معنی ہیں گھر کی چیزیں۔ حالتوں کے
محاط سے باہر سے بیداری مراد ہے اور اندر سے خواب۔ مطلب یہ ہے کہ ششپتی
میں نہ بیداری کے خیالات ستاتے ہیں نہ خواب کے۔ آدمی محض برہم اندر میں
مگن رہتا ہے۔ چنانچہ مشرقی آگے کہتی ہے کہ یہاں باب باب نہیں رہتا۔ چور
چور نہیں رہتا وغیرہ وغیرہ۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ جیو بھاو نہیں رہتا۔ برہم بھاو
ہو جاتا ہے۔ باب پن کے ابھان میں سکھ دکھ دونوں ہی رہتے ہیں۔ یہ جانا رہتا
ہے تو یوں سمجھو کہ تمام رنج و غم جاتا رہا۔ اس طرح ششپتی کے متعلق برہماریک کی
مشرقی دیکر اب مانڈوکیہ اُپنشد کی مشرقی لیتے ہیں۔

۵۸۔ مانڈوکیہ اُپنشد میں آتا ہے کہ سب کے لئے ہو جانے پر اندھیرے

سے گھر ہوا جیو سکھ روپ کو پہنچتا ہے۔
۵۹۔ ششپتی میں سکھ کے گیان ہونے پر ہی اکھ کر اور یاد کر کے کہا کرتا ہے کہ
میں سکھ سے سویا اور کچھ بھی نہیں جانا۔

۶۰۔ یاد انو بھو کی ہو ا کرتی ہے۔ اس لئے سکھ کا انو بھو ششپتی میں ضرور ہوتا
ہے۔ گیان روپ ہونے کی وجہ سکھ نذا سنہ خود انو بھو ہوتا ہے اور

بہر میں گیان۔

۶۱۔ برہدارتیک میں آتا ہے کہ برہم گیان اور آئندہ روپ ہے ماس ملے
سویم پرکاش سکھ برہم ہی ہے اور کچھ نہیں ہے۔

۶۲۔ یہاں جو اگیان ہے۔ اس میں اگیان ہے اور آئندہ دونوں نے جو
ہیں۔ ان کی یہ لے ہونے کی حالت نیند یا ششٹی کہلاتی ہے اور یہ
دوسرا نام اگیان ہے۔

۶۳۔ بعد میں لے ہوئے کھنکھائی کرمانند۔ اگیان نے کھن دار ہو جاتا ہے۔

اور لے ہونا ہی جسکی حالت ہے وہ آئندہ کہلاتا ہے۔
۶۴۔ ششٹی سے پہلے لے میں بدھ کی جس برقی میں آئندہ کا عکس پڑا
تھا وہی اس عکس کے ساتھ آئندہ کہلاتی ہے۔

سب کے لے ہو جانے پر یعنی بیداری و خواب کے نہ رہنے پوجو نیند کے اندھیرے سے
گھر جاتا ہے۔ سکھ روپ برہم سے سطح وصل پاتا ہے جس طرح پر لے میں پایا کرتا ہے۔ اور
چونکہ اٹھ کر کہا کرتا ہے کہ میں سکھ سے سویا اور کچھ نہیں جانا۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے
کہ یہ سکھ اور اگیان کا حافظہ انہو سے پیدا ہوا ہے۔ پس سکھ اور اگیان دونوں کا
انہو ششٹی میں ہے۔ سکھ کے انہو کا ثبوت اول تو سکھ کے سویم پرکاش ہونے
میں ملتا ہے۔ دوسرے ششٹی بتاتی ہے کہ برہم سکھ اور آئندہ روپ ہے۔ پس
جو سکھ کا انہو بھو ہوا ہے وہ برہم کا ہی انہو بھو ہے۔ دیا اگیان سویا در ہے کہ
ششٹی کی حالت ہی اگیان ہے جس میں اگیان ہے اور آئندہ لے ہوتے
ہیں۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ جب ششٹی میں اگیان ہے اور آئندہ دونوں لے
ہو گئے تو اگیان اور سکھ کا انہو بھو کسے ہو گا اور اسے یاد کوں رکھیں گے۔ جو اٹھ کر روٹ کر
سنائے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لے ہونے کے معنی فنا ہونے کے تو نہیں ہیں۔
جیو کی اپوھی اگیان یا بدھ ہی ہے جو جاگرت اور سوہن میں مختلف چیزوں کا اگیان

کرتی ہے۔ ششپتی میں سمٹ کر گھی کی طرح جم جاتی ہے۔ اور سجا ہے اسکے کہ مختلف گیان ہوں۔ صرف ایک گیان کی برتری رہ جاتی ہے۔ یہ گیان گھن ہونے کے معنی ہیں ایسی گیان گھن میں آتم آندھ کا عکس چھوٹا ہے تو اس عکس کے ساتھ اسی کو آندھ کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ آندھ روپ نہیں۔ بلکہ آندھ کا بھوگت ہے۔ چنانچہ اسی بات کو دکھاتے ہیں پ

۶۵۔ یہ آندھ مکھ آندھ سے اس وقت برہم سکھ کو بھوگتا ہے۔ اور بھوگ چ۔

آ بھاس کے ساتھ گیان کے برتیوں سے بھوگتا جاتا ہے پ

۶۶۔ گیان کی برتیاں لطیف ہوتی ہیں اور تڑھی کی صاف۔ ویرا منت سیدھانت کے آچار یوں کی تعلیم یہ ہے پ

۶۷۔ مانڈو کبیر اور تانپتہ ایشیہ میں برہم کا آندھ بھوگ ہونا اور آندھ

کا بھوگتا ہونا صاف طور پر بیان کیا گیا ہے پ

۶۸۔ ششپتی میں آندھ سے ایک اور گیان گھن بنا ہوا چیتن برتیوں آندھ کا بھوگتا ہوتا ہے پ

۶۹۔ پہلے جو گیان سے کی من وغیرہ برتیوں کے ساتھ تھا۔ اب بہت سے

پسے ہوئے چاروں کی طرح یہ سب نے چوکر ایک رہ جاتا ہے پ

۷۰۔ پہلے جو تڑھی کی بہت سی گیان برتیاں رہتی تھیں اب وہ ایسی

گھن دار ہو جاتی ہیں۔ جیسے پانی کے بہت سے قطرے جم کر ایک

برف کا ٹکڑا بن گیا پ

۷۱۔ یہ جو گھن دار چیتن بھاو ہے اسی کو عوام الناس اور دنیا ایک دکھ

کی برتیاں نہ ہونے کی وجہ سے دکھ ابھا یعنی دکھ کا نہ رہنا کہتے ہیں پ

۷۲۔ آندھ بھوگنے کا منہ گیان میں نہ کس جیتنا ہوتی ہے۔ بھوگنے ہوئے

برہم سکھ کو چھوڑ کر پی کر مویں کی وجہ سے پھر باہر جاتی ہے۔

یہ آنند میں آنند سکھ یعنی اندرونی رخ ہوتا ہے۔ کیونکہ ششپتی کی حالت میں یا ہر خواب یا بیداری کی حالت نہیں ہوتی۔ اور برہم سکھ یا آنند کو بھوگنا ہے۔ بھوگ کا سادھن چہ آجھاس کے ساتھ اگیان کی برتی ہوتی ہے۔ اس اگیان کی برتی اور بدھ کی برتی میں فرق یہ ہے کہ اگیان کی برتی لطیف اور غیر صاف ہوتی ہے اور بدھ کی برتی نہایت صاف۔ جیسا خواب اور بیداری میں دیکھا جاتا ہے۔ آنند سے کہ بھوگنا ہونے میں آجاریوں کی تعلیم ہے اور مانڈ و کیہ و تاپنیہ اپنشدوں میں صاف کہا ہے کہ ششپتی میں آنند سے ایک اور اگیان گھن بنا ہوا چہ آجھاس کے ساتھ برتی سے بندہ کا بھوگنا ہوتا ہے۔ اگلے دو شکلوں میں پسے ہوئے چاروں اور جگر برشتہ بنے ہوئے فطر سے اب کی نقیلوں سے اسی ایک اور گھن دار ہونے کی توضیح کی گئی ہے۔ یہ جو گھن دار چیتن بھاو ہے اسی کو عوام الناس اور نیا ایک دیکھ لیا اور یعنی دیکھ کر نہ بچے یا موکش کی حالت مانتے ہیں۔ کیا وہ کہ کرتنت کے نہ رہنے سے یہاں موکش کی برتیاں اٹھنے نہیں پاتیں۔ مانڈ و کیہ اپنشد میں اسے چیتو سکھ کہا گیا ہے یعنی جس کا منہ چیتنا یعنی چہ آجھاس کے ساتھ اگیان کی برتی ہے۔ مطلب یہ کہ اس منہ سے یہ آنند بھوگنا ہے۔ اور کر مویں کی وجہ سے جب بھوگ ختم ہو چکنا ہے تو برہم سکھ کو چھوڑ کر اسے بیدار ہونا پڑتا ہے۔ اسی کی توضیح کرتے ہیں۔

بیداری کو کیونکہ شاکھا میں کر مویں کا نتیجہ کہا ہے یعنی پیچہ جنو نہیں جو کر م کے ہیں انکی وجہ سے آدمی جاگتا ہے۔

جاگنے کے کچھ عرصے بعد تک برہم آنند کی یاد آدمی کو آتی رہتی ہے۔ اسی لئے چپ چاپ بغیر بٹھے کے سکھی رہتا ہے۔

۷۵۔ پھر کرموں سے تحریک پا کر طرح طرح کے دُکھوں کو بھوگتا ہوا اس برہم
 آند کو بھول جاتا ہے۔ جیسا ایک آدمی کا حال ہے ویسا ہی بھگت
 ۷۶۔ چونکہ سُستی سے پہلے اور سوچنے کے بعد بھی ہر روز اس برہمنہ میں
 سب کا شوق دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے بھلا کون دانا آدمی ایسے
 تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے؟

سُستی میں چونکہ سکھ کا بھوگ ہے اور بیداری میں زیادہ تر دُکھ کا۔ اور چونکہ
 بھوگ پچھلے کرموں کے بغیر ہو نہیں سکتا۔ اس لئے برہمنہ بھگت جانتا ہے کہ سُستی کو
 چھوڑنا اور بیداری کے عالم میں آنا پچھلے کرموں کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ کیونکہ شاکھا
 میں یہی بتایا گیا ہے۔ ہاں سُستی میں جو برہم آند بھوگتا تھا جاگ کر اس کے
 سنکار رہتے ہیں اور کچھ عرصے آدمی چپ چاپ اس آند کے مرضے یاد کر کے
 بیکار رہتا ہے۔ پھر پچھلے کرموں کی تحریک سے بیداری میں کچھ دُکھ بھوگتا ہوا
 سُستی کے برہم آند کو بھول جاتا ہے سُستی میں جانے کی چاہ ہر شخص میں
 روزمرہ دیکھی جاتی ہے۔ وہ اسی برہمنہ کے بھوگنے کے لئے ہے۔ اس میں کسی
 سمجھدار آدمی کو انکار نہیں ہو سکتا۔

بیسری فصل - آندگی میں سُستی

اور برتنا یا گیا کہ سُستی میں برہم آند کا بھوگ ہے۔ اور بیدار ہو کر بھی آدمی چپ
 چاپ لیٹا یا بیٹھا اسے مزے لے لے کر یاد کیا کرتا ہے۔ اسی سے نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ
 برہم بھوگ نیش کرم کی حالت ہے یعنی ایسی حالت جس میں کام کرنے کے خیالات

سب شانت ہو جاتے ہیں۔ اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں :

۷۷۔ اگر چپ چاپ بیکار رہنے میں برہم آنند ہے تو اگسی عوام الناس کتنا تھ بھرنے۔ پھر شاستر اور گورو کی کیا ضرورت رہیگی :

۷۸۔ اس کا جواب ہے کہ ہاں جو شخص برہم ہو جاتا ہے وہ کرتا رہتا ہی ہے۔

مگر گورو اور شاستر کے بغیر نہایت گھبر برہم ہو جاتا ہوں ہے :

۷۹۔ اگر کہو کہ تمہارے کہنے سے میں ہی جب جانتا ہوں تو کرتا رہتا کیوں

نہ سمجھا جاؤں۔ تو جواب ہے کہ اپنی ہی طرح اپنے آپ کو عالم سمجھنے والے

ایک آدمی کا حال سنو :

۸۰۔ ایک امیر نے اعلان کیا تھا کہ چاروں ویدوں کو جانتا ہے اُسے

میں بہت کچھ روپیہ دوں گا۔ اس پر ایک آدمی آیا اور کہنے لگا کہ روپیہ مجھے دو۔

میں جانتا ہوں کہ وید چار ہیں :

چپ چاپ بیٹھے اور بیکار رہنے ہی میں برہم آنند ملتا ہے تو ایسا ہی اگسی آدمی جو کچھ

کام نہیں کر سکتے برہم کیا ہی اور کرتا رہتا سمجھے جانے چاہئیں۔ اس صورت میں گورو اور

شاستر کی ضرورت مطلق نہیں رہیگی۔ آچار یہ اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں

کہ بے شک جو شخص برہم ہو جاتا ہے۔ وہ کرتا رہتا ہے۔ یعنی اُسے کچھ کرنا کرنا باقی نہیں

ہے۔ مگر برہم گمان آسان شے تو نہیں ہے۔ نہایت گھبر یعنی مشکل ہے۔ بھلا گورو

اور شاستر کے بغیر کون برہم ہو جان سکتا ہے۔ اس پر اگر کہو کہ تمہارے کہنے سے

ہی ہم نے جان لیا کہ برہم ہے۔ پس میں کرتا رہتا سمجھو۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ جانتا تو

بالکل ایسا ہی ہے جیسے کسی نے وید پڑھے تو میں نہیں صرف یہ جانتا ہے کہ وید چار

ہیں۔ اور انعام چاروں وید جاننے والے عالم فضل پنڈت کا نام ملتا ہے جو محض

نویات ہے۔ اسی کو کہتے ہیں :

۸۱- اگر کہو کہ یہ تو ویدوں کی تعداد جانتی ہے نہ کہ تمام ویدوں کا جانتا۔ تو معترض کہتا ہے کہ تم بھی تمام ویدوں کا جانتے ہو تو کہہ دو کہ تم کون نہیں جانتے؟

۸۲- برہم اکھنڈ ایکسرس۔ اور مایا و مایا کاریوں سے بہتر ہے۔ اس میں تمام ویدوں کا جو غیر تمام ویدوں کے سوا لاشاری نہیں اٹھ سکتے؟

۸۳- اس کے جواب میں معترض سے پوچھنا چاہئے کہ تو نے فقط الفاظ پڑھے ہیں یا ان کے معنی بھی جانتا ہے۔ اگر صرف الفاظ پڑھے ہیں تو ابھی معنی کا جانتا باقی ہے۔

۸۴- اگر گریمر سے معنی بھی جانتا ہے تو ابھی ابھی جانتا باقی ہے۔ پس جب تک کہ تاریخ ہونی کا یقین واقع نہ ہو جائے گورو کی سیوا لازمی ہے؟

سیدھانتی نے معترض کو یہ طعنہ دیا تھا کہ تو صرف ویدوں کی تعداد جانتا ہے نہ کہ تمام ویدوں کا۔ اس پر معترض سیدھانتی کو یہ طعنہ دیتا ہے کہ تو بھی تمام ویدوں کا جانتے ہو تو کہہ دو کہ تو کون نہیں جانتا۔ کیا وجہ کہ برہم اکھنڈ یعنی ذات بے حصہ ہے۔ ایک رس یعنی ذات یکساں ہے۔ اور مایا اور مایا کے تمام کاریوں سے بہتر و بہتر ہے۔ اس پر تمام ویدوں کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں معترض سے پوچھنا چاہئے کہ تو نے اگر وید کے صرف الفاظ پڑھے ہیں تو ابھی معنی سمجھنے باقی ہیں۔ اور اگر صرف وید کی مدد سے معنی بھی سمجھنا ہے تو ابھی ابھی جانتا باقی ہے۔ مطلب یہ کہ برہم کا گیان تمام ویدوں کا نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو اسی وقت ممکن ہے جب آدمی کو یہ یقین واقع ہو کہ اس کی حالت نفس پیارا نہ ہو جائے۔ گورو کی بھی ضرورت باقی ہے اور شاستر کی بھی اس اعتراض کو رفع کر کے مضمون زیر بحث کو پھر اٹھاتے ہیں؟

۸۵- خیر اس مضمون کو چھوڑو اور یاد رکھو کہ جہاں جہاں پشے کے بغیر سکھ ہے

وہ اسی برہمانند کی واسنا ہے :

۸۶۔ پشے بھی جب مل جاتے ہیں اور کئی خواہش شانت ہو جاتی ہے۔ تو

اندرونی ٹخ من کی برتی میں آنند کا عکس پڑا کرتا ہے :

۸۷۔ پس ان تین نینیں برہم آنند۔ اسکی واسنا۔ اور آنند کے عکس کے سوا

دنیا میں اور کس طرح کا آنت نہیں ہے :

۸۸۔ اس طرح سوچیم پر کاش برہم آنند پشے اور واسنادوں کے آنندوں

کو پیدا کرتا ہوا خود نانات خاص قائم رہتا ہے :

برہم آنند کا احساس ششیتی میں بتایا ششیتی سے اٹھ کر آدمی جب چاہ جومرے

پیدا کرتا ہے وہ اسی برہمانند کی واسنا کا آنند ہے۔ اب پشے آنند کو لیجے کہ یہ

کیا ہے۔ پشے جب مل جاتا ہے اور خواہش کی بے چینی اور اضطراب دور ہو جاتا ہے

تو من کی برتی بجائے اس کے کہ ہر دوڑ دوڑ کر پریشان ہو قائم ہو جاتی ہے اور

اسکا ٹرخ باہر کی بجائے اندر کی طرف ہوتا ہے۔ اس سگن بتی میں آتم آنند کا

عکس پڑتا ہے۔ پس آنند تین طرح کا ہے۔ برہم آنند جو سوچیم پر کاش ہے اور

سادھی یا ششیتی میں محسوس ہوتا ہے۔ اس کی واسنا جو ان حالتوں سے اٹھ کر

چپ چاپ مزے لینے کی ہے۔ اور پشے آنند جو برتی کے ستھر ہونے اور اس میں

آتم آنند کا عکس پڑنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان تینوں آنندوں کے سوا آنند کی

اور کوئی چوتھی قسم نہیں ہے :

ناظرین یہ خیال نہ کریں کہ آچار یہ نے اس باب کے شروع میں تو آنند کی

اور تین قسمیں بتائی ہیں۔ اور یہاں کچھ اور بتا رہے ہیں۔ اور ان پانچ بابوں میں

پانچ آنند کچھ اور کہے ہیں۔ آنند پتی تین ہیں یعنی برہم آنند۔ واسنا آنند۔ اور

آتم آنند کا عکس۔ برہم آنند۔ کچھ ہی دو سکر نام لوگ آنند۔ آتم آنند۔ ادویت

آئند وغیرہ ہیں۔ کیونکہ لوگ آئند ہیں برہم کے ساتھ وصل ہوتا ہے۔ آدمی کا
 آئند برہم ہی ہے۔ وہی آدویت یعنی ذات ہے وہی ہے۔ وہی بچ یعنی اپنا شریک
 ہے۔ پس ان سب الفاظ سے ایک برہم آئند ہی مراد ہے جو سویم پر کاش اور
 کھیبہ آئند ہے۔ ربادو سنا آئند وہ اسی برہم آئند کا حافظہ ہے۔ سمجھ ہونے کی
 وجہ سے برقی میں برہانند کا عکس پیش آئند ہے۔ اور اسی پیش آئند میں بڑیا
 آئند شامل ہے۔ کیونکہ بڑیا بھی ایک طرح کا پیش ہے۔ پہلا آئند کھیبہ ہے
 اور باقی دو اپنی ہستی میں اس کے خراج ہیں نہ

چوتھی فصل و اسٹانڈ اور برہم آئند

- اس طرح سستی میں لوگ آئند بنا کر اب اچار یہ بیداری کے آئند کو لیتے ہیں
 اور بچ آئند سے برہم آئند پر پہنچتے ہیں نہ
- ۸۸۔ ہم نے مشرقی تیل اور ان کے سے سستی میں سویم پر کاش
 کیاں روپ برہم آئند کو پایہ ثبوت کو پہنچایا ہے۔ اب اور جگہ
 اسی آئند کو لیتے ہیں نہ
- ۸۹۔ سستی میں جو آئند ہے تھا وہی بگیاں سے بن کر مقام کے فرق
 کے لحاظ سے بیداری یا خواب میں آتا ہے نہ
- ۹۰۔ بیداری میں آنکھ میں۔ خواب میں۔ حلق میں۔ اور سستی میں
 قلب میں بہترین جیور تھا ہے۔ اور سر سے پاسک جسم میں دیباک
 ہو کر بیداری میں آتا ہے نہ

- ۹۲۔ جسم کے ساتھ اس طرح یکتائی کو پہنچ کر جس طرح نپا ہوا وہ ہے کا گو لہ اگر گئے جاتا ہے یہ اس یکتا بن والی کے ساتھ رہتا ہے کہ میں آدمی ہوں نہ
- سُستی میں پرہیز آتا کہ سُستی دلیل اور اب بھو۔ سے ثابت کیا گیا۔ اب خواب و بیداری کو جو جس چیز کی اُپادھی سُستی تھی اور نام آتا ہے۔ وہی بگیان ہے یعنی عالم کثرت کا گیان کرنے والا بنتا ہے۔ اور اس عالم کثرت میں جو خواب و بیداری کے لحاظ سے دو طرح کا ہے۔ بھوگ بھوگنا ہے۔ نینوں حالتوں میں سو کے رہنے کے تین مختلف مقام سُستی کی تعلیم کے مطابق متدرجہ ذیل ہیں سُستی میں قلب یا دل کے کل میں رہتا ہے۔ بیداری میں آنکھ میں اور خواب میں حلق میں۔ بیداری میں بگیان ہے جو کہ جسم میں ہی چیتا رہتی ہے۔ اسی جسم خاکی کے ساتھ چیتا اپنے آپ کو یوں ایک متوہم کرتا ہے جس طرح لوہے کا گو لہ آگ میں پڑ کر لڑک ہی بن جاتا ہے۔ اسی لئے اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں آدمی ہوں۔ آدمی کے بھوگ کی حالتیں تین ہوتی ہیں۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :
- ۹۳۔ بھوگ کی حالتیں تین ہیں۔ کبھی ہونا۔ کبھی ہونا اور نہ رہنا۔ نہیں ہے سکھ اور دکھ پچھلے کرموں کا نتیجہ ہیں۔ اُداسین بننا فطرتی ہے :
- ۹۴۔ بیرونی بھوگوں اور منوراج کے لحاظ سے سکھ دکھ دو طرح کے ہیں۔ ان دونوں کے پچھیں چپ چاپ رہنے کی حالت ہے :
- ۹۵۔ رنجاند یعنی اپنے آئند کا احساس اُداسین رہنے میں ہر شخص کو اس طرح ہونا ہے کہ سب کو اب کچھ فکر نہیں ہے خوش و غم ہوں :
- بھوگ کی حالتیں تین ہیں۔ دو تو سکھ اور دکھ کی جو پچھلے کرموں کا نتیجہ ہیں۔ اور ایک اُداسین رہنے کی جس میں سکھ دکھ نہیں رہتا بلکہ قدرتی حالت ہے۔

اسے بچہ آئندہ کہتے ہیں۔ سکھ دھرم کے ہیں۔ عالم بیداری کے میرونی شیوس سے
پیدائندہ منوراج یعنی اندرونی تصور سے پیدائندہ۔ ان دونوں یعنی دونوں طرح کے
سکھ دھرم کی حالت و مہمانی ادا سہیں یا چپ رہنے کی حالت ہے جس میں بچہ آئندہ یعنی اپنے
ذاتی آئندہ کا بھان بننا ہے کہ نہ مجھے سکھ ہے نہ دھرم بلکہ خوش و غم یعنی شانت ہوں۔
نویا یہ بچہ آئندہ کجیہ برہم آئندہ ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہیں :-

۹۶۔ چونکہ بچہ آئندہ اس عام انہکار سے ڈھکا ہوا ہے کہ میں ہوں۔ اس
یہ کجیہ برہم آئندہ نہیں ہے۔ بلکہ واستا آئندہ ہے۔

۹۷۔ پانی سے بھرے ہوئے گھرے کا باہر سے ٹھنڈا محسوس ہونا خود پانی نہیں
ہے بلکہ پانی کا گھٹن ہے۔ اور اس سے پانی کا قیاس ہوتا ہے :-

۹۸۔ اتھ قیاس سے جتنا انہکار کو بھولتے جاؤ اتنا ہی نگاہ غایر سے
بچہ آئندہ کا قیاس ہونا جائیگا :-

۹۹۔ بالکل فراموش کر دو تو یہ بہت ہی لطیف ہو جاتا ہے۔ مگر اسے شستی
نہیں کہہ سکتے کیونکہ میں انہکار سے نہیں ہو جاتا۔ نہ جسم گر جاتا ہے :-

۱۰۰۔ میں ایسی حالت میں کہ جہاں نہ دھرم کا احساس ہو نہ شستی کا۔

ہو آئندہ ہوتا ہے۔ اُسے بھگوان کرشن ارجن کو برہم آئندہ بتاتے ہیں :-

بچہ آئندہ جس کی اہمیت ادا سہیں ہے کی حالت ہے۔ برہم آئندہ اس سے نہیں ہے

اس میں انہکار رہتا رہتا ہے۔ اور برہم آئندہ میں نہیں رہتا۔ جیسے شستی میں

دکھا آئے ہیں۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ بچہ آئندہ کو تم نے جانا کیونکر اس کا جواب

ہے کہ جیسے پانی بھرے گھر سے ٹھنڈا محسوس ہو تو انومان یا قیاس کیا جاتا ہے کہ

اس میں پانی بھرا ہوا ہے۔ یہی طرح بچہ آئندہ کا بھی قیاس ہی کیا جاتا ہے۔ جتنا انہکار

فراموش ہوتا جائیگا اتنا ہی بچہ آئندہ ظاہر ہوتا جائیگا۔ انہکار کہ بالکل ہی بھلا دور

تو اس کا ناش یا سہ تو نہیں ہوگا بلکہ وہ نہایت لطیف حالت میں رہے گا۔
اس حالت کو ششیتی اس سے نہیں کہہ سکتے کہ ششیتی میں انہکار نے ہونا
ہے اور اس لئے جسم کھڑا نہیں رہ سکتا۔ اس نچے آئند کی حالتیں انہکار
کی موجودگی پائی جاتی ہے۔ اس لئے جسم گرنے نہیں پاتا۔ پس یہ حالت ایسی
ہے کہ نہ تو دوتی کی ہے جیسے بیداری و خواب کی حالتیں ہوتی ہیں۔ نہ ششیتی
کی۔ اس حالت میں جو آئند محسوس ہوتا ہے اُسے برہم آئند کا نام دیا جاتا
ہے۔ مطلب یہ کہ اُداسین ہونے کی مہمونی حالت سے بچ آئند کا احساس شروع
ہوتا ہے۔ اسی کو ابھیاس سے بڑھائیں یہاں تک کہ انہکار فراموش ہو جائے
تو یہی سادھی ہے۔ جس میں برہم آئند کا بھان ہوتا ہے۔ گیتا کے شلوکوں سے
اسکی تائید کرتے ہیں اور برہم پنچانیکا طریقہ بتاتے ہیں :-

- ۱۰۱۔ ہوئے ہوئے سے نشا نہیں مریج کر کر
یوگی اپنی ہی مستقل بڑھی سے
ٹھہرائے آتما میں اپنے من کو
اور دل میں وسوسہ نہ کوئی لائے
- ۱۰۲۔ من جب پرا اضطرار اور چیخ ہو
اور جا بجاں جہاں وہیں ہے اس کو
لے آئے پکڑ کے اور اپنے بس میں
رکھے۔ جانے نہ دیکھیں اور خوش ہو
جو جاتی ہیں نہ تھوڑا شیں سب جکی
- ۱۰۳۔ من ہو گیا جب شانت تو دیش ہوگی
ہو جاتا ہے جو برہم گناہ پر سے پاک
پاتا ہے وہ سکھ نظیر جسکی نہ رہی
اور نفس مگن ہو اے شیر جواں
- ۱۰۴۔ اس یوگ کی شق سے رُکا خوب جہاں
جب اپنے آپ ذات کو اپنی ہی
دیکھے اور آتما میں خوش ہوا ناں
شیر جواں تک و ترش ہو حستوں کی
- ۱۰۵۔ جب بید سکھ کہ بس نہ لے بڑھی
من کو۔ کہ حقیقت سے نہ فرشتی سمجھی
محسوس ہو اور ایسا ہو ٹھیرا و حصول
انے نہیں اور سکھ کو پر گز بر تر
- ۱۰۶۔ سطر کا سکھ کہ اُس کو یوگی پا کر

جس میں کر کے حصول اپنا ٹھیرا د
 ۱۰۸۔ اس طرح سے لوگ آتما کا کر کے
 بے حد سکھ کو حصول کرتا ہے سدا
 ان شلوکوں کے مخرج کرنے کی ضرورت نہیں ہے صاف ہیں۔ یہ شریدا جھگوت
 گینا کے چھٹے آدھیا سے سے نقل کئے گئے ہیں۔ ناظرین مفصل شرح دیکھنی چاہیں
 تو میری کتاب لغتہ روحانی مخرج ملاحظہ فرمائیں۔ جو سادھو میں نکل چکی ہے۔ مطلب
 صرف اتنا ہے کہ آدمی اول اول باہر کی طرف جانے سے من کو روک کر ہوئے
 ہوئے اندر آتما کی طرف لٹکائے۔ دوسرے آتما سے آتما کو دیکھے یعنی بس آتما
 میں مگن ہو جائے۔ تیسرے جب یہ حالت ہو جائے تو سادھی کا سکھ نصیب
 ہوگا جو بے فیر و بے مثال ہے۔ یہی برہم آئند ہے۔

پانچویں فصل سادھی کے آئند کے مرے

اوپر شریدا جھگوت گینا کے شلوکوں سے مجھلا سادھی کا طریقہ اور آئند بیان ہوا۔ آچار یہ
 اب اسی سادھی کا آئند اور مزے بنانے شروع کرتے ہیں۔
 ۱۱۰۔ ستر اپنی شا کھا میں شا کا نیہ مٹی راجرشی برہم رتھ کو سادھی کی تعلیم دیتا
 ہوا آئند کا بیان اس طرح کرتا ہے۔
 ۱۱۱۔ جیسے بے ایندھن آگ خود بخود شانت ہو جاتی ہے۔ اس طرح برہمنان

رہنے پر چیت خود بخود شناخت ہو جاتا ہے ۛ

۱۱۲۔ سنت برہم کے متلاشی اور اندریوں اور ان کے بشیوں سے بے پروا آدمی کے من کے لئے پچھلے کرموں سے پیدا شدہ سب دکھ سکھ متنبھا محسوس ہونے لگتے ہیں ۛ

۱۱۳۔ چیت ہی سنسار ہے۔ پس کوشش بلیغ سے اسے مصفا کرنا چاہئے۔ یہ قدیم بشرِ فنی ہے کہ جیسا آدمی کا چیت ہوتا ہے ویسا ہی وہ ہوتا ہے۔

۱۱۴۔ چیت پر سادہ یعنی حالت صفا کو پہنچتا ہے تو نیک و بد کرم رافع ہو جاتے ہیں۔ اور پرہیز آتما میں قیام برہم پہنچتا ہے تو آدمی لازوال سکھ سمجھ لگتا ہے ۛ

۱۱۵۔ بشیوں کے سامنے آنے پر جیسا آدمی کا چیت انہیں لگ جاتا ہے۔ اگر اس بطرح برہم میں لگا رہے تو بھلا کو ان کو کس نہ پائے ۛ

سادھی اور اس کے متعلق شنا کا نتیجہ مٹی کی یہ تعلیم ہے کہ اس بطرح ایسے من آگ میں نہ ڈالا جائے تو وہ خود بخود بجھ جاتی ہے۔ اس بطرح چیت یعنی من میں برتیاں نہیں آتی۔ تو وہ بھی خود بخود شناخت ہو جاتا ہے۔ ایسے من کو جسے بس برہم کی چاہ ہے اور بشیوں کی چاہ نہیں رہی۔ پرار پڑھ کے بس سے سکھ دکھ تو پیش آتے ہیں مگر نقشہ خواب کی طرح متنبھا محسوس ہوتے ہیں۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ چیت یعنی من ہی جگت ہو کر خواب کی طرح بیداری میں بھاستا ہے۔ پس اس من کو شدھ کرنے میں کوشش بلیغ عمل میں لانی چاہئے۔ جیسا جس کا من ہوتا ہے ویسا ہی وہ آدمی خود عمر بسر کرتا رہی۔ اس حالت صفا میں یہ خیالات نہیں ستانے پایا کرتے کہ ہمارے میں نے فلاں اچھا کام نہیں کیا۔ اور ہمارے مجھ سے فلاں بُرا کام یا پاپ ہو گیا۔ من پرہیز یعنی مصفا ہو جاتا ہے تو ایسا سکھ آدمی کو میسر ہوتا ہے جسے کبھی زوال نہیں ہوتا۔ یعنی ہمیشہ بنارہتا ہے۔ تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی کا من جیسا بشیوں میں لگتا

ویسا ہی برہم میں لگے تو وہ اب مُکٹ ہے۔ پس من ہی بندھ کا باعث ہے۔ اور
من ہی موکش کا۔ چنانچہ اُمرت بند دُپنتھ کے شلوک دیتے ہیں ÷

۱۱۷۔ من دو طرح کا کہا جاتا ہے۔ پاک و ناپاک۔ ناپاک وہ ہے جس میں
کام یعنی ہوا و ہوس رہتی ہے۔ اور پاک وہ جو ہوا و ہوس سے آزاد ہو
۱۱۸۔ من ہی آدمیوں کے بندھ اور موکش کا باعث ہے۔ ریشیوں میں
پھنسا ہوا بندھ کا۔ اور بے پٹھ موکش کا ÷

۱۱۸۔ سادھی سے جس من کا میل دھویا گیا ہے اور جو آتما میں داخل ہو گیا ہے۔
اسے جیسا سکھ ہوتا ہے وہ نہ بان سے بیان نہیں کیا جاسکتا خود

انہتہ کرن ہی جانتا ہے ÷

من دو طرح کا ہے اول اُشدھ یعنی پاک۔ جس میں دھرمی ہوا و ہوس مثلاً دولت
عزت و شہرت گھر اور گھر والوں کی محبت وغیرہ کے خیالات بھرے رہتی ہیں۔
یہ بندھ کا باعث ہوتا ہے۔ دوسرے اُشدھ یعنی پاک من جس میں یہ خیالات
نہیں ہوتے بلکہ بے پٹھ ہوتا ہے۔ یہ موکش کا باعث ہوتا ہے۔ سادھی سے
من کی ناپاکی دور ہوتی ہے۔ اور اتم دھیان سے جو اُتھ ہوتا ہے وہ بھوگنے
سے ہی متعلق ہے۔ بیان میں نہیں آتا۔ اسی حالت سادھی کی توصیف کرتے ہیں ÷

۱۱۹۔ اگرچہ عرصہ دراز تک سادھی میں مگن رہنا آدمیوں کے لئے سخت
مشکل امر ہے۔ مگر لمحہ بھر کی سادھی سے بھی برہم آنند کا فیض ہوتا ہے ÷

۱۲۰۔ با اعتقاد پُرش یا آدمی کو جب بھی طرح برہم آنند کا فیض ہو جاتا ہے۔
تو یہ ایک بار کا فیض اور اوقات میں بھی ایسا ہی یقین پیدا کر دیتا ہے ÷

۱۲۱۔ ایسا آدمی اُداسین ہونے کے وقت بھی واسنہ آنند کو نظر انداز کر کے
مکھجہ برہم آنند کا ہی مصروفیت کے ساتھ دھیان کیا کرتا ہے ÷

۱۲۲۔ بطرح زن بدکار گھر کے کام میں لگی ہوئی بھی اندر دل میں صحبت یار کے مرنے لیا کرتی ہے ۔

۱۲۳۔ اسی طرح جب پریم تو کو سمجھ کر مستقل مزاج آدمی شانی کو پہنچتا ہے تو باہر سے کاروبار کرتا ہوا بھی اندر اسی کے مرنے لیتا رہتا ہے ۔

عرصہ دراز تک تو سدا دھی کوئی پر لا مشاق آدمی ہی لگا سکتا ہے ۔ ماں اور خیاں سے توجہ ہٹا کر آدمی محض آتنا یا برہم کا ہی دھیان کرے تو دم کے دم کو برہم آئند کا بھلا ہو جاتا ہے ۔ جو پریم شانی کی حالت ہے ۔ جہاں ایک دفعہ برہم آئند کا نشیج ہوا تو با اعتقاد آدمی کو ساتھ ہی یقین بھی ہوتا ہے ۔ کہ یہی شانی کی حالت اور وقت بھی ہو سکتی ہے اور سلسل بھی ہو سکتی ہے ۔ پس وہ ادا سین رہنے کی حالت میں جو دانا آئند ہوتا ہے اس سے تو نظر ٹھٹھاتا ہے اور برہم آئند کا ہی دھیان کرتا ہے ۔ بعینہ یوں سمجھو کہ جیسے بدکار عورت ظاہر آثار تو گھر کے کاموں میں لگی رہتی ہے مگر اندر اپنے یار کی صحبت کے مرنے لیتی رہتی ہے ۔ اسی طرح گیلیانی جب حقیقت سمجھ کر پریم شانی پاتا ہے تو باہر سے دنیوی کاروبار کھینچ کر آئند برہم آئند کے ہی مرنے لیتا رہتا ہے ۔ اوپر جو مستقل مزاجی اور شانی کے الفاظ آگے ہیں ۔ انکی تشریح کرتے ہیں ۔

۱۲۴۔ مستقل مزاجی کے یہ معنی ہیں کہ بٹھے سکھ کی خواہش سے اندر پاؤں زور کریں تو انہیں دبا کر آدمی برہم آئند کا ہی دھیان کیا کرے ۔

۱۲۵۔ شانی کے یہ معنی ہیں کہ بطرح مزدور بوجھ سر سے اتار کر آرام محسوس کرتا ہے ۔ اسی طرح دنیا کے کاروبار چھوڑ کر گیلیانی کو آرام بیہوش ہو ۔

۱۲۶۔ پریم شانی مل جاتی ہے تو کیا ادا سین رہنے کی حالت میں اور کیا سکھ دکھ میں آدمی ایک برہم آئند میں ہی لگن رہا کرتا ہے ۔

۱۲۶۔ جی برتا عورت آگ میں داخل ہونے کیلئے جس خیال سے سنگار کیا کرتی ہے۔ اس طرح مستقل مزاج گیانی کا برہم آئندہ کے متفادِ شے شک میں خیال پڑتا ہے۔ مستقل مزاج وہ گیانی ہو کہ اپنے شکھ کی ہوس سے اندریاں بیرونی رخ ہوں تو انہیں تو روکے۔ اور آئندہ وہی رخ دھیان سے برہم آئندہ کے ہی مزے لیا کرے۔ شانتی بھی قسم کا آرام محسوس ہوتا ہے جیسے سر سے بوجھ اتار دے تو مزہ دور کو محسوس ہوتا ہے۔ اس طرح دنیا کے جھگڑوں اور دھندلوں سے نظر ہٹانے سے گیانی کو آرام محسوس ہوا کرتا ہے۔ اسی کو شانتی کی حالت کہتے ہیں۔ پر م شانتی وہ ہے کہ تقبیل حالوں یعنی شکھ و دکھ لوٹا داسنیتا میں آدمی بس ایک برہم آئندہ کے دھیان میں ہی مگن رہا کرے۔ اور کسی طرف خیال نہ جائے۔ یوں سمجھو کہ جی برتا عورت پیارے خاوند کی نفش کے ساتھ چلنے کو تیار ہوتی ہے تو اس وقت سنگار کرتی ہے۔ مگر اسکا دھیان اس سنگار میں نہیں ہوتا بلکہ خاوند میں ہوتا ہے۔ اس طرح گیانی کا دھیان ہمیشہ برہم آئندہ میں لگا رہتا ہے۔ سستی کے سنگار کی طرح جھوٹے پٹے شکھ کی طرف نہیں جانے پاتا۔ جو برہم آئندہ کے متفادِ مخالفت ہیں۔ اب برہم آئندہ کے موافق خیالات کو لیجئے۔

۱۲۷۔ غیر مخالف شکھ اور برہم آئندہ میں بدھی باری باری سے اس طرح

آتی اور جاتی ہے جس طرح کوسے کی آنکھ کی پتلی ہے۔

۱۲۸۔ جس طرح دائیں اور بائیں آنکھ میں کوسے کی ایک ہی پتلی آتی اور جاتی

ہے۔ اس طرح دونوں آئندوں میں گیانی کی ایک بدھی آتی اور

جاتی رہا کرتی ہے۔

۱۲۹۔ گیانی و دیگر اور لوگ یعنی برہم آئندہ اور پٹے آئندہ دونوں کے اس طرح

مزے لیا کرتا ہے جیسے دو زبانیں جلاتے والا دونوں ہی زبانوں کے

مرے لیتا ہے بد

۱۳۱۔ یہ کی طرح دکھ سے اُسے اسلئے اضطراب پیدا نہیں ہوتا کہ اس کی نظر دہری ہے۔ جیسے گنگا میں کوئی اپنا نصف جسم داخل کرے تو اُسے دھرا لٹو بھو ہوا کرتا ہے ۛ

غیر مخالف شکھ وہ ہیں جن سے برہم آنند کے دھیان یا بھوگ میں کچھ فرق نہیں آنے پاتا۔ مثلاً حسب ضرورت کھانا پینا وغیرہ۔ گیانی کا دھیان چونکہ ایک برہم آنند میں لگا ہوتا ہے۔ اس لئے غیر مخالف بٹے شکھ اور برہم آنند میں اس کا خیال باری باری سے یوں آتا جاتا رہتا ہے۔ جیسے کوٹے کی ایک پتلی کبھی دائیں آنکھ میں آتی ہے اور کبھی بائیں آنکھ میں جاتی ہے۔ قردا کا کوٹے کی پتلی کی نسبت یہ خیال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گیانی برہم آنند بھوگے یا بٹے شکھ۔ اُس کی نظر میں فرق نہیں آتا یعنی وہ برہم آنند پر ہی لگی رہتی ہے۔ پس وہ ویدک شکھ یعنی برہم آنند اور لوگ یعنی دنیوی شکھ یا بٹے آنند دونوں کے مرے اس طرح لیتا ہے ج طرح دوزخا خانے و ملا دونوں ہی زبانوں کے مرے لیا کرتا ہے۔ اُسے پہلا کی طرح دکھ سے اب اب اس طرح اضطراب نہیں ہوا کہ اس طرح گنگا میں کوئی داخل ہو تو آدھا جسم ٹھنڈا اور آدھا گرم تو محسوس ہو گا۔ مگر وہ گھبراہٹ کا نہیں۔ سہیج برہم آنند اور بٹے آنند جس میں شکھ دکھ دونوں ہی شامل ہیں۔ گیانی کو ایک ہی وقت میں اپنا خط دیتے ہیں مگر چونکہ دھیان برہم آنند کا غالب رہتا ہے۔ اس لئے دکھ باعث تکلیف نہیں ہوتا۔ اس طرح بیداری کا بیان کر کے اب آچار یہ خواب میں شکھ دکھ اور برہم آنند کو لیتے ہیں ۛ

۱۳۲۔ اس طرح بیداری میں گیانی کو برہم آنند کا احساس ہمیشہ رہتا ہے۔ اور اسکی دامن سے پیدائشہ شکھ خواب میں بھی محسوس ہونا ہی ۛ

۱۳۳۔ مگر چونکہ ابتدائی دامن بھی رہتی ہے۔ اسلئے اس دامن سے پیدائشہ

جو کبھی
دوہن
سرد
سرد
سرد

خواب میں اکیانی کی طرح شکمہ دکھ بھی احساس میں آتا ہے ۔
 ۱۳۴- اس برہم آئند نامی کتاب کے پہلے باب میں برہانند کا ظاہر کرنے والا
 اور یوگیوں کا پرنیکش یا کشف ہم نے بیان کیا ہے ۔
 یانی چونکہ عالم بیداری میں برہم آئند کے دھیان میں ہی مصروف رہ کر رہتا ہے ۔
 اس لئے اسی کی واسنامن میں بھری رہتی ہے ۔ پس خواب میں بھی اُسے اپنی ہم
 آئند محسوس ہوتا ہے ۔ مگر چونکہ ایڈیا کی بھی واسنامنی رہتی ہے اور ظاہر ہے کہ اسی
 سے خواب کے نقشہ کے پیدا ہوتے ہیں ۔ اس لئے اکیانی کی طرح خواب میں شکمہ
 دکھ بھی بھوگنا پڑ کر رہتا ہے ۔ اس میں بستر خفی یہ ہے کہ برہم آئند کی واسنامن جتنی
 بیداری میں زیادہ ہوگی ۔ اتنی ہی خواب میں بھی اپنا پھل دکھا سکیگی ۔ یعنی برہم آئند
 محسوس ہوگا ۔ اسکا کمال یہ ہے کہ بیداری میں جو برہم گیان میں ہی ڈوبے
 رہتے ہیں ۔ انہیں خواب نہیں آیا کرتے ۔ ایک جیون مکٹ مہاتما فقیر مہر سے کہتے
 تھے کہ کئی سال سے انہوں نے خواب نہیں دیکھا ۔ اگر برہانند کی واسنامن کو
 نہیں پہنچی ہے تو بے شک خواب بھی آئیں گے اور ان میں برہانند کا بھی بھوک
 ہوگا اور معمولی دکھ شکمہ کا بھی ۔ اخیر کا شلوک صاف ہے ۔

باب دوازدہم آتم آئند

پہلی فصل ہر چیز اپنے لئے پیاری ہے

برہم آئندہ کی پہلی صورت لوگ آئندہ کا بیان ہوا۔ لیکن لوگ آئندہ اس شخص کے لئے ہے جو سادھی لگا سکے۔ اور سادھی لگانا کٹھن چیز ہے۔ اس لئے عوام الناس کو ہرگز نہ سمجھانا ہے۔ تو تعلیم کا طریق کچھ اور اختیار کرنا چاہئے۔ چنانچہ جیسے اور گورو کے سوال و جواب سے اول ہی مضمون اٹھائے ہیں:

۱۔ اس طرح واسنا آئندہ اور برہم آئندہ سے الگ سوچ آئندہ کے مرے یوگی لیا کرے۔ معمولی آگیا نی آدمی کو اس سے کیا بد

۲۔ اگر کہو کہ وہ دھرم ادھرم کی وجہ سے بار بار پیدا ہوا اور مر کرے۔ اور لاکھوں جونیوں میں جائے۔ ہماری علمیت سے کیا ہو سکتا ہے بد

۳۔ تو جواب ہے کہ علمیت کی بڑی غرض دوسروں کو فیض پہنچانا ہے۔ اس پر چار یہ کہتے ہیں۔ کہ اچھا۔ یہ بتاؤ کہ وہ آگیا نی جگیا سو یعنی گیان کا طالب ہے یا مخالف بد

۴۔ اگر مخالف ہے تو اس کے حسب حال کرم یا آپاسنا بتانی چاہئے۔ اور اگر کم عقل جگسا سو ہے تو آتم آئندہ کا ایدیش دینا چاہئے بد

جیسا کہتا ہے کہ یوگی سادھی میں جو آئندہ بھوگتا ہے وہ رنج آئندہ یعنی اینا آئندہ ہے۔

جو واسنا آئندہ اور برہم آئندہ سے الگ شے ہے یا یوں سمجھو کہ برہم آئندہ کی صورت

خاص ہے معمولی آگیا نی آدمی کی دسترس اس آئندہ پر نہیں۔ اس غریب کا کیا حال گورو

جواب دیتا ہے کہ گیان کا بس ایک نتیجہ یہ ہوا کرتا ہے کہ آگیا نی اپنے پتن پاپ کی وجہ

سے لکھو گھا جو نہیں بھگتے اور بار بار آو اکون میں پھنسنے۔ بھلا ہماری علمیت یعنی

پنڈتائی سے کیا ہو سکتا ہے۔ اس پر جیسا کہتا ہے کہ علمیت کی بڑی غرض یہ ہے

کہ آدمی دوسروں کو فیض پہنچائے۔ سو آپ کو بھی پہنچانا چاہئے۔ چار یہ یہ سن کر یو جیتے ہیں

کہ جس معمولی آگیا نی آدمی کو کم فیض پہنچانا چاہئے ہو۔ وہ جگیا سو یعنی برہم گیان کا طالب ہے

ایگان نہیں چاہتا کچھ اور چاہتا ہے۔ اگر کچھ اور چاہتا ہے مثلاً سورگ تو اُسے
کرم یعنی لگیہ کرنے چاہئیں۔ اور اگر برہم لوک چاہتا ہے تو اُسنا کرنی چاہئے۔ ہاں
اگر گیان کا طالب ہو تو آتم آئند کا اپدیش کرنا چاہئے۔ بھلا کیونکر۔ تو سنبھل
۵۔ یاگیہ و لگیہ نے اپنی پیاری بیوی میتھری کی گیان اسطرح دیا تھا۔ کہ فائدہ
کی خاطر خاوند پیارا نہیں ہوتا ہے

۶۔ خاوند۔ بیوی۔ بیٹے۔ دولت۔ موسیٰ۔ برہمن۔ کشتری۔ لوک۔ دیوتا۔
وید۔ مجھوت۔ اعناصر۔ اور سب۔ انکی خاطر پیارے نہیں ہوتے اپنی
خاطر پیارے ہوتے ہیں۔

۷۔ غورن کی جب خاوند میں خواہش ہوتی ہے اسوقت وہ اُسے پیارا
معلوم ہوتا ہے۔ بھوکا ہو۔ کام میں مصروف ہو۔ یا پیار ہو تو پیارا نہیں معلوم ہوتا
۸۔ یہ پیارا معلوم ہونا خاوند کی خاطر نہیں ہے۔ بلکہ اپنی خاطر ہے۔ اسطرح خاوند
کو بیوی بیوی کی خاطر پیاری نہیں ہوتی اپنی خاطر پیاری ہوتی ہے۔

۹۔ دیویوں کا یکدم پیارا محسوس ہونا بھی اپنی اپنی خواہش سے اپنا اپنے لیے ہی ہے
یاگیہ و لگیہ نے اپنی بیوی میتھری کو برہار تیک اپنٹ۔ میں اسطرح گیان دیا ہے۔ کہ یہی
کو خاوند۔ خاوند کی خاطر پیارا نہیں ہوتا بلکہ آتما کی خاطر یعنی اپنے لیے پیارا ہوا کرتا ہے۔
اسطرح بارہ چیزیں گنوائی ہیں جو چھٹے شلوک میں درج ہیں۔ ناظرین انہیں یاد کریں
آگے انہیں کی تشریح آتی ہے۔ اور اگر اس مضمون کو مفصل دیکھنا ہو تو میرا برہار تیک اپنٹ
دیکھیں۔ اول اول یہ دکھاتے ہیں کہ بیوی کو خاوند خاوند کی خاطر کس طرح پیارا نہیں
ہوتا اور اپنی خاطر پیارا کس طرح ہوتا ہے۔ دیکھو عورت کو جب خاوند کی خواہش
ہوتی ہے اسوقت بے شک خاوند بڑا پیارا معلوم ہوتا ہے۔ اگر خاوند خاوند کی
خاطر پیارا ہو تو ہر وقت ہی پیارا محسوس ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ ایسا ہوتا نہیں۔

اس لئے صریح نتیجہ یہ ہے۔ کہ بیوی کو خاوند خاوندگی خاطر پیارا نہیں بلکہ اپنی خاطر پیارا ہے۔
اسی طرح خاوند کو بیوی اپنی خاطر پیاری ہے۔ اور جب یکدم ایک دوسرے کو ایک دوسرا
پیارا یعنی جان و دل سے عزیز ہو تو اس وقت بھی اپنی اپنی ہی خاطر پیارے ہوتے
ہیں۔ اسی طرح باقی کیا رہ چیزیں لیتے ہیں۔

۱۰۔ بچہ مویہ ڈاڑھی کے بال چھیننے سے رونا ہے تو بھی باپ اس کا منہ چومے
جاتا ہے۔ پس یہ پیارا ہونا بچے کی خاطر نہیں بلکہ اپنی خاطر ہے۔
۱۱۔ جر ہونے کی وجہ سے زرو جو اہر خواہش سے عاری ہیں۔ پس کوشش
بلوغت سے انکی حفاظت کی جاتی ہے اس سے وہ انکی خاطر پیارے نہیں ہیں۔
بلکہ اپنی خاطر پیارے ہیں۔

۱۲۔ بیل بوجھ ڈھونا نہیں چاہتا ہے مگر زبردستی اس سے ڈھویا جاتا
ہے۔ پس بیل کی خاطر پیارا نہیں ہے بلکہ تجارت کیلئے اپنی خاطر پیارا کر
لیا۔ آدمی جو تقسیم سے خوش ہوتا ہے کہ مجھ میں برہمن پنا ہے اور میں قابل
تقسیم ہوں۔ یہ خوش ہونا۔ بلکہ جیتن برہمن ذات کے لئے نہیں ہے۔
بلکہ اپنی خاطر ہے۔

۱۳۔ اسی طرح راجا جانی کا خیال کہ میں کشتی ہوں اور راج کر تا ہوں ذات
کے لئے نہیں ہے۔ یہی ویش وغیرہ اور ذاتوں پر بھی عاید ہے۔ یہ
۱۴۔ اب سوچو کہ اگر ہم لوگ کی نسبت آدمی کی یہ خواہش کہ مجھے تلیں خود
لوگوں کو فیض پہنچانے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ اپنی بھوگوئی خاطر ہے۔

۱۵۔ ایشور اور ہشور وغیرہ دیوتا پاپ کے ناش کرنے کے لئے پوجے جاتے ہیں
یہ پوجے جاتے ہیں۔ دیوتاؤں کے لئے نہیں ہے بلکہ اپنی خاطر ہے۔
۱۶۔ رگ وید وغیرہ اس لئے پڑھے جاتے ہیں کہ کوئی کبھی ہمیں نہ چھوڑے

طعنہ نہ دے۔ یہ ویدوں پر تو عاید حال نہیں۔ اپنی ہی عاید حال ہے۔
۱۸۔ یہ پتھوی پانی آگ ہوا اور آگاش پانچ بھوتوں کی خواہش ان کے خاص
اوصاف کی نظر سے اُنکے لئے نہیں کی جاتی۔ بلکہ اس لئے کی جاتی ہے
کہ پتھوی آدمی کو افاج دیتی ہے۔ پانی پیاس بجھاتا ہے۔ آگ سے
کھانا پکاتا ہے۔ ہوا اُسکھاتی ہے۔ اور آگاش جگہ دیتا ہے۔

۱۹۔ آقا کو وغیرہ سب کی خواہش اپنے فایر سے کے لئے کی جاتی ہے۔
ان میں سے ہر ایک کا فائدہ خود اسی کے لئے بھی نہیں ہے۔
۲۰۔ شترتی نے یہ سمجھانے کے لئے کہ تمام بیوہ و بیٹے ہی حال ہر شتالین
بہت سی یعنی بارہ لی ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز خود
اُس چیز کے لئے پیاری نہیں ہے۔ بلکہ اپنے لئے پیاری ہے۔

ان مسئلوں کا مطلب صاف ہے تشریح کی ضرورت نہیں۔ بہت سی مثالیں
شترتی نے اس غرض سے لی ہیں کہ آدمی کا جس جس شے سے تعلق ہے۔ اُسکی
نسبت یہ عام اصول بھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ کہ چیز خود چیز کی خاطر پیاری
نہیں ہوتی۔ بلکہ اپنے لئے چاہئے والے کی خاطر پیاری ہو کر رہتی ہے۔

دوسری فصل۔ آتما سب سے پیارا ہے

اس طرح عام اصول بیان کر کے اب یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اس پرستی یعنی پیار
ہونے کی ماہیت کیا ہے یعنی شترتی جو یہ کہتی ہے کہ آتما ہی ایک پیاری شے ہے
اس کے کیا معنی ہیں۔

۲۱۔ مہرتی جو آتما میں پیارا بن جاتا ہے وہ کیا ہے۔ راگ جو بیوی وغیرہ میں

ہوتا ہے۔ شرر ڈھا جو گلیہ وغیرہ میں ہوتی ہے۔ بھگتی جو گورو دیوتا وغیرہ

میں ہوتی ہے۔ یا خواہش جو غیر حاصل شدہ چیز میں ہوتی ہے۔

۲۲۔ یہ نہیں تو اسے وہ سائنک برقی سمجھو جو صرف سکھ سے متعلق ہے۔

سکھ حاصل ہو کر نہ رہے تو بھی یہ رہتی ہے۔ اس واسطے خواہش سے مختلف چیز پر

۲۳۔ ایسا مانو گے تو سکھ کے سادھن ہونے کی وجہ سے کھانے پینے کی چیزوں

کی طرح آتما کو آندہ کا پیدا کرنے والا ماننا پڑے گا۔

۲۴۔ اور کھانے پینے کی چیزوں کی طرح آتما کو سکھ کا سادھن ماننا۔ تو سکھ

کس میں مانو گے۔ ایک ہی چیز تو فاعل مفعول دونوں تو نہیں ہو سکتی

معرض کہتا ہے کہ مہرتی جو آتما میں پیارا بن جاتا ہے۔ یہ پیارا بن کیا چیز ہے۔

آرا راگ یا تعلق ہے۔ یا شرر ڈھا یعنی اعتقاد ہے۔ یا بھگتی یعنی عشق ہے۔ یا اچھا

یعنی خواہش ہے۔ مگر ان چاروں میں سے ایک سے بھی آتما کبھی پیارے پن کی

توجہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ راگ بیوی بچوں وغیرہ میں ہوتا ہے۔ شرر ڈھا گلیہ وغیرہ

میں جنہیں ویر نے بنایا ہے اور ہم ان میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ بھگتی گورو دیوتا وغیرہ

میں ہوتی ہے۔ عرض راگ شرر ڈھا اور بھگتی اپنے سے غیر تھے میں ہوتی ہے۔

اور آتما اپنا آ پاس ہے۔ اب اگر کہو کہ پیارا بن صرف اچھا یا خواہش کی صورت دیگر

ہے۔ تو خواہش غیر حال شدہ شے کی ہوتی ہے۔ آتما اپنا سروپ ہونے کی وجہ سے

سادھن ہے۔ اب اگر کہو کہ پیارا بن وہ دستو گن کی برتی ہے جس کا تعلق ہمیشہ

سکھ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ خواہش نہیں ہے۔ کیونکہ بے کمال جانے پر

خواہش نہیں رہتی مگر سکھ ہو کر نہ رہے تو بھی یہ برتی رہتی ہے۔ تو اس کا جواب

یہ ہے کہ برتی سکھ کا سادھن ہے۔ جیسے کھانا پینا سکھ کا سادھن ہوتا ہے۔

۳۸۔ اگر کہو کہ بیامی وغصے وغیرہ سے دق ہو کر آدمی مرنا چاہا کرتا ہے۔

اس لئے نفرت کی وجہ سے آتما قابل ترک ٹھہرتا ہے۔ تو جواب یہ

ہے کہ بات یوں نہیں ہے۔

۳۹۔ ترک کرنے والے کے لئے ترک کے قابل چیز اسکا جسم ہے نہ کہ آتما۔

پس ترک کرنے والے یعنی آتما سے نفرت نہیں ہے۔ قابل ترک شے

یعنی جسم سے ہے۔ اس لئے صج نہیں ہے۔

اوپر جو یہ بتایا گیا کہ آتما ترک کرنے لائق چیز نہیں ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے۔ کہ مرنے

کے مشاہدے سے دیکھا جاتا ہے کہ آدمی بیماری رنج یا غصے سے دق ہو کر کھا کر مرنے

ہے کہ میں مر جاؤں تو پاپ کئے۔ اسی خیال نفرت سے ظاہر ہے کہ آتما قابل ترک

شے ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ترک کرنے والا جس شے کی ترک کی خواہش

کرتا ہے وہ اسکا جسم ہے جو آتما کے لئے باعث تکلیف ہی نہ کہ خود آتما۔ خیال

یہ ہے کہ جسم جو پیارے آتما کو تکلیف پہنچا رہا ہے کہیں مر چکے تو پاپ کئے۔

پس آتما کا ترک کوئی نہیں چاہتا۔ وہ تو سب سے پیارا ہے۔ چنانچہ بحث بالا کا

نتیجہ کھولتے ہیں۔

۴۰۔ چونکہ آتما کے لئے ہی ہر شے پیاری ہے اس لئے یہ بات پائیدار

کو پہنچی کہ آتما سب سے پیارا ہے۔ جیسے بیٹے کی دوست کی نسبت

بیٹا زیادہ پیارا ہوتا ہے۔

جیسا پہلی فصل میں بتایا گیا ہے کہ کوئی شے اس شے کی خاطر پیاری نہیں ہوتی بلکہ

جو ہے آتما کی خاطر پیاری ہے۔ اس لئے آتما ہی سب سے بڑھ کر پیارا ثابت ہوتا ہے۔

جیسے باپ کو بیٹے کا دوست بھی پیارا ہے مگر بیٹا اس دوست کی نسبت زیادہ پیارا

ہے۔ آتما کے پیارے ہونے کے ثبوت میں دوسری فصل یہ ہے کہ جسے دیکھو وہ ہی

چاہتا ہے کہ میں سدا بنا رہوں یا جینا رہوں۔ میرا ماش کبھی نہ ہونے پائے۔ اس صاف ظاہر ہے کہ آتما ہی سب سے پیاری شے ہے ۛ

تیسری فصل - لکھنؤ اور گون آتما

اوپر آتما کو سب سے پیاری شے ثابت کیا گیا۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مشاہدہ میں تو روزِ مرہ الشاہ آتما ہے کہ میوی یا بیٹا وغیرہ مجھے جان سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ پس سب سے بڑھ کر یعنی لکھنؤ پیارا بیٹا ٹھہرتا ہے۔ اور اس سے کم یعنی لکھنؤ یا گون پیارا آتما۔ یوں سمجھ لو کہ جیسے لکھنؤ ایک بڑا کرم ہوتا ہے اور اس میں اس کے حصے چھوٹے چھوٹے کرم بہت سے ہوتے ہیں۔ اس طرح بڑا پیارا بیٹا ہے اور اس کے تعلق سے ٹھوڑا سا پیارا آتما ہے۔ بڑے کو شیشی کہتے ہیں اور چھوٹے کو شیشتر یعنی اسکا نقیبہ یا حصہ۔ پس بیٹا شیشی ہے اور آتما شیشتر۔ ناظرین ان اصطلاحوں کو دھیان میں رکھیں آگے ہی آتی ہیں ۛ

۳۲۔ اس طرح شرعی دلیل اور انوجو تینوں سے آتما سب سے پیارا ٹھہرتا ہے۔

مگر بعض کہتے ہیں کہ زن و فرزند وغیرہ کے لحاظ سے آتما فقط شیشتر ہے ۛ

۳۳۔ اسی خیال سے شرعی میں جیسے لکھنؤ پیارا کہا گیا ہے۔ آپنشا میں آتما

صاف آتما ہے کہ تحقیقاً آتما بیٹا ہی ہے ۛ

۳۴۔ بیٹا ہی باپ کے اعمال نیک کے تمام کرنے کے لئے قائم مقام بنایا جاتا ہے۔

اور باپ کا دوسرا آتما یعنی وہ خود اپنے آپ کو کرتا تھا سمجھ کر جاتا ہے ۛ

۳۵۔ جسکا آتما روپ بیٹا ہوتا ہے اُسے پر لوک ملتا ہے۔ جسکا بیٹا نہیں

اُسے نہیں ملتا۔ اسی لئے دونا لوگ تعلیم یافتہ بیٹے کو ہی لوگوں کے ملنے کا باعث مانتے ہیں۔

۳۲۔ یہ لوگ بھی بیٹے سے ہی جیتا جاتا ہے اور کبھی نہیں۔ مرنے وقت آدمی بیٹے سے یہ منتر پڑھ کر کہہ کرتا ہے کہ تو میرا ہے وغیرہ وغیرہ۔

۳۳۔ اس طرح شہرتیاں آتما کو زن و فرزند وغیرہ کا شیش بتاتی ہیں۔ دیوی لوگ بھی بیٹے کو ہی نگینہ آتما بتاتے ہیں۔

۳۴۔ کیونکہ ہر آدمی جو مال و دولت کو کو شیش سے جمع کرتا ہے اسکی غرض یہی ہوتی ہے کہ میں مر جاؤں تو بھی زن و فرزند اسے کام میں لاکر خوش رہیں۔ اس لئے نگینہ آتما زن و فرزند ہی ہیں۔

ادھر کی دو فصلوں میں شرتی دلیل اور انیسویں فصلوں سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچائی گئی کہ نگینہ پیارا آتما ہے۔ مگر بعض لوگ جی کریم کا ندھی آتما کو نہیں بلکہ بیٹے کو نگینہ پیارا بتاتے ہیں۔ اور آتما کو شیش۔ اس کی سند میں بوہاریک کے پہلے اور جیسے کے خاتمے کا یہ مضمون دیتے ہیں کہ آدمی جب مرنے کو ہوتا ہے تو بیٹے کو بٹا کر منتر پڑھتا ہے کہ تو لوگ ہی۔ یہ ہم ہے۔ اور بیٹا اس کے جواب میں کہتا ہے کہ میں لوگ وغیرہ ہوں (دیکھو میرا ہر شریک آہستہ) اسکا مطلب یہ ہے کہ باپ نے جو تعلیم یافتہ لڑکا تیار کیا ہے وہ اب اسکا ظاہر مقام بنتا ہے۔ جو نیک کام باپ نے شروع کئے تھے خاتمے پر پہنچا ہے۔ اور اس طرح باپ کو اونچے لوگ دلتا ہے۔ باپ اپنے آپ کو اس طرح کرتا رہتا ہے کہ چل بستا ہے۔ ظاہر ہے کہ بیٹا نہ ہو تو باپ کو اونچے لوگ نہیں مل سکتے۔ اس لحاظ سے یعنی شرتی سے نگینہ پیارا بیٹا ٹھہرتا ہے اور باپ کا آتما گون۔ دنیا کے لحاظ سے دیکھئے تو آدمی جو ادبیہ ٹبری محنت سے لکھتا ہے اسکی ٹبری غرض یہ ہوتی ہے کہ میرے بعد میرے زن و فرزند کو تکلیف نہ ہو۔ چنانچہ آتما گون پیارا ٹھہرتا ہے۔ اور زن و

فرزند کچھ پیارے۔ اس غلطی کو رفع کرنے کے لئے آچاریہ آتما تین طرح کے بتاتے ہیں۔
 ۳۹۔ تم نے درست کہا۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آتما کسی کا شیش ہے
 واقع میں آتما کو تین مختلف پہلو ہائے نظر سے تین طرح کا مان سکتے ہیں۔
 گوں۔ مٹیجیا۔ اور کچھیا۔

۴۰۔ مثلاً دیودت کو شیر کہا جائے تو شیر سے اُسکی یکتائی گوں ہوگی۔ کینیکہ
 دونوں کا فرق صاف نظر آتا ہے۔ اسی طرح بیشے کو آتما ماننا گوں ہو۔
 ۴۱۔ پانچ گوشوں سے بھی آتما کا فرق ہے مگر صاف ظاہر نہیں۔ اس لئے گوش
 اسی طرح مٹیجیا آتما ہیں سطح درخت کے ٹھنڈے میں چور مٹیجیا ہوتا ہے
 ۴۲۔ ساکشی سے آتما کا نہ تو فرق ہے اور نہ محسوس ہوتا ہے۔ پس چونکہ یہ
 سب اندرونی شے ہے اس لئے ہی کچھ آتما ہے۔

معرض نے جو بیٹے کو کچھ آتما بتایا ہے آچاریہ کہتے ہیں کہ خاص پہلوئے نظر سے بیشک
 درست بتایا ہے۔ مگر اس سے آتما شیش ثابت نہیں ہوتا۔ وجہ یہ کہ تین مختلف
 پہلو ہائے نظر سے آتما تین طرح کا مانا جاتا ہے۔ اول گوں یعنی استعارۃً جیسے دیودت
 کو شیر کہیں تو اسکے معنی نہیں ہیں کہ وہ پوچھ اور بچے والا جا نور ہے۔ بلکہ شیر کا سا گوں
 یعنی بہادری اُس میں ہے۔ کیونکہ دونوں کا فرق صاف صاف نظر آتا ہے۔ سطح
 بیشے سے آتما یعنی اپنی ذات کا فرق بھی صاف عیاں ہے۔ پس دونوں ایک نہیں ہو
 اور دونوں میں سے بیٹا ہی گوں آتما ٹھہر گیا۔ جیسے آگد کھائیں گے۔ دیودت
 مٹیجیا آتما۔ جیسے پانچ گوشوں میں آتما کا وہم کر کے انہیں آتما بتایا جاتا ہے کہ میں
 موٹا دبلا ہوں وغیرہ وغیرہ۔ یہاں فرق ظاہر تو نہیں ہے۔ مگر آتما کو گوش ماننا
 اسی طرح جھوٹا خیال ہے جس طرح درخت کے ٹھنڈے میں چور کا وہم کرنا۔ تیسرے کچھ آتما
 جو ساکشی ہے۔ یہ کچھ اس لئے ہے کہ سب اندرونی شے ہے۔ تین طرح کے آتما

بتا کر اب معمولی بیو بار میں انہیں کھجیہ گون دکھاتے ہیں :

۳۴۔ صورت حال تو یہ ہے۔ رہا بیو بار۔ اس میں جس کا آتا ہوتا مناسب حال ہو گا وہ تو شیشی رہیگا اور باقی شیشی :

۳۴۔ مرنے والے کی حالت میں چونکہ گھر پر سبھی کے گون آتا کی نسبت ہے کہ کھجیہ یا شیشیا آتا کی۔ اس لئے بیٹیا ہی شیشی پھیرے گی :

۳۵۔ مثلاً جب کہتے ہیں کہ یہ طالب علم آگ ہے۔ تو باوجود کہ آگ سچی موجود ہے مگر چونکہ اسکی مناسبت یہاں نہیں اسلئے آگ کے مناسب معنی لڑکے کے ہی لئے جائیں گے :

۳۶۔ اس طرح جب کوئی کہتا ہے کہ میں دُبا ہوں۔ مڑا ہوں۔ تو یہاں آتا سے مراد جسم کی لیجا بیگی۔ بیٹے کی نہیں۔ کیونکہ مڑا پن کھانی سے پیدا ہوتا ہے :

۳۷۔ جب کوئی یہ کہے کہ میں تپ کر کے سو رگ میں پیچوں گا تو یہاں کرنا آتا یعنی بڑھی سے مراد لیجا بیگی۔ کیونکہ اسے جسم کے بھوک چھوڑ کر بے ہونے کے برتنہ رکھنے پڑیں گے :

۳۸۔ جب کوئی یہ کہے کہ میں موش پاؤں گا۔ تو یہاں ساکنی آتا کے معنی لئے جائیں گے۔ کیونکہ گورو شاستر سے آدمی گمان لیتا ہے تو اُس پر کھلتا ہے کہ میں کرتا بھوگتا نہیں ہوں اس لئے کس چیز کی خواہش کروں :

۳۹۔ غرض گون کھجیہ کو یوں سمجھ لو جیسے خاص نیکیوں میں برہمن وغیرہ خاص ذاتوں کا ادھکار ہے :

امرواقع یہ ہے کہ لفظ آتا تین معنوں میں شغل ہوتا ہے۔ بیو بار میں جیسے مناسب حال دیکھو وہی معنی لگاؤ۔ یہ تو اسوقت شیشی آتا ہو گا اور باقی اسکے شیشی مرنے والے کا دھیان چونکہ گھر بار کے انتظام میں ہوتا ہے۔ اس لئے

اس وقت آتما کے گون معنی یعنی بیٹے کے ہی لئے جائیں گے۔ کیونکہ بعد میں وہی گھڑ
 سنبھالینگا۔ نتیجہ آتما یا ساکشی کے نہیں لئے جاسکتے۔ مثال یہ ہے کہ تیز ذہنی سے
 کسی طالب علم کو کہا جائے کہ آگ کا پیر کا لاپے۔ تو باوجودیکہ سامنے آگ موجود بھی ہو
 تو بھی آگ کے معنی نہیں لئے جاسکتے۔ آگ سے طالب علم ہی سمجھا جائیگا۔ اسی طرح
 جب کوئی یہ کہے کہ میں دبلا ہوں موٹا ہو جاؤں۔ تو میرا میں یا آتما سے جسم خلک
 مراد ہوگی۔ کیونکہ مرٹا ہو نا کھانا پر منحصر ہے اور کھانا جسم خاکی کا دھرم ہے جب
 کوئی یہ کہے کہ میں بیکم سورگ میں جاؤں گا۔ تو یہاں جسم سے نہیں بلکہ کرتا
 مبرا ہی سے مراد ہوگی۔ کیونکہ جند راین برت وغیرہ سے الٹا جسم کو سکھانا پڑے گا۔
 اس جب کوئی یہ کہے کہ میں موکش پاؤں گا تو یہاں کرتا بد ہی نہیں بلکہ کجیہ آتما
 یا ساکشی سے مراد ہوگی جو کرنا نہیں ہے۔ غرض اس گون اور تکجیہ کو یوں سمجھ لو۔
 جیسے خاص خاص گیکہ خاص ذاتوں سے مخصوص ہیں۔ مثلاً راجو گیکہ کشتری
 راجہ ہی کر سکتا ہے۔ برہمن یا ویش نہیں۔ اس طرح جس موقع پر آتما کے جو معنی متنا
 حال ہوں وہ لئے لو۔ وہاں وہی آتما کجیہ یا شیشی رہیگا اور باقی شیشی۔ پنا پخہ
 دکھاتے ہیں اور مثال سے توضیح کرتے ہیں۔

۵۔ ہر شے میں اس شے کے مناسب حال پیارا پن ہوتا ہے۔ آتما
 سب سے پیارا ہے۔ انا تا میں اس کے شیش ہوئے کی وجہ سے
 پیارا پن ہے۔ اور چیزوں میں یہ دونوں نہیں ہوتے۔

۵۱۔ اور چیزوں سے قابل بے پروائی اور قابل نفرت و طرح کی چیزیں
 مراد ہیں۔ راہ کے تینکے وغیرہ قابل بے پروائی اشیاء ہیں اور سانپ
 شیر وغیرہ قابل نفرت۔ اس طرح چیزیں چار طرح کی ٹھہرتیں۔

۵۲۔ آتما کے شیش۔ قابل بے پروائی اور قابل نفرت۔ پنا پخہ

میں یہ نیم نہیں باندھا جاسکتا کہ کون کیا ہے۔ بلکہ نتائج کے لحاظ سے ہر شے دیکھی جاتی ہے۔

۵۳۔ شیر سامنے آجائے تو نفرت یا دشمنی کے قابل ہے۔ منہ پھیر کر بھاگتا ہو تو قابل بے پروائی ہے۔ پلا ہوا ہو تو موافق اور باعث تفریح ہونے سے شیش ہے۔

۵۴۔ نیم نہ ہونے پر بھی ان کے لکشن یا تعریف سے بیو ہار سیدھ ہو سکتا ہے اور یہ لکشن موافقت مخالفت یا دونوں کا نہ ہونا ہے۔

۵۵۔ آتما سب سے پیارا ہے۔ شیش فقط پیارا ہے۔ قابل بے پروائی و نفرت ان سے علیحدہ چیزیں ہیں۔ یہی بیو ہار جگت میں ہر اور اور بھی یا گیدہ و لکیر کا رست ہے۔

ہر شے کا پیارا پن اُسی شے کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ آتما سب سے پیارا ہے۔ لہذا آتما صرف اس وجہ سے پیارا ہوتا ہے کہ آتما سے تعلق رکھتا ہے یا اسکا شیش ہے۔ یہ تو آتما اور اس کے شیش کا بیان ہوا۔ اور چیزیں جو ہیں یعنی جو نہ آتما اور نہ شیش میں داخل ہیں وہ یا تو قابل بے پروائی ہیں مثلاً خس و خاشاک۔ یا قابل نفرت و دشمنی جیسے سانپ شیر وغیرہ۔ پس پیارے ہونے کے لحاظ سے چیزیں چار طرح کی ہوں گی۔ آتما جو سب سے پیارا ہے۔ آتما کے شیش جو اس کے تعلق سے پیارے ہیں۔ قابل بے پروائی چیزیں جو نہ تو پیاری ہیں نہ یہ کہ نہ پیاری ہیں۔ قابل نفرت چیزیں جو پیاری نہیں ہیں۔ پچھلی تین میں یہ نیم یا باقاعدہ کلیہ نہیں باندھا جاتا کہ کون کیسی بلکہ ہر شے اس کے نتیجے سے شیش۔ قابل بے پروائی۔ یا قابل نفرت ہو سکتی ہے۔ جیسے شیر کی مثال سے ظاہر ہے۔ نیم نہ ہونے پر بھی جو چیز اچھے موافق ہو وہ شیش سمجھی جائیگی۔ جو مخالف ہے وہ قابل دشمنی و نفرت۔ اور جس میں دونوں باتیں نہیں وہ قابل

یہ پروانی اس طرح ہو یا رسد ہد ہو سکتا ہے اور نیم نہ ہونے سے کوئی حرج واقع نہیں ہو سکتا۔ یہی چار قسم کی چیزیں عوام الناس میں مانی جاتی ہیں۔ اور یہی ہمارے نیک میں لگائیہ لکھیہ نے بہتر ہی کی تعلیم دی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آتما سے پیار کرنا

چوتھی فصل گون اور کھجیہ آتما کو پیار کرنا کھجیہ

۵۳۔ پر کھجیہ اور گون آتما بیان ہوئے اور سب سے پیارا آدمی کے اندرونی آتما یا ساشی کو بتایا گیا۔ اب آچار یہ گون اور کھجیہ آتما کے پیار سے مانگ کے پھل بناتے ہیں۔
۵۴۔ شہرتی اور جگہ کہتی ہے کہ بیٹے دولت اور اور سب چیز دیشے پیارا سب سے اندرونی تنو ہے۔

۵۵۔ شہرتی کے معنی بچار کی نظر سے کرو تو ساشی ہی آتما ٹھہرتا ہے نہ کوئی اور۔ اور بچار کی نظر یہ ہے کہ پانچ کوشوں سے اندرونی تنو کو میٹر کر دے۔

۵۶۔ بیاری خواب سُشتی کے آنے اور جانے کو جو پرکاش کرتا ہے وہی سویم پرکاش گیاں سروپ آتما ہے۔

۵۷۔ باقی جو دولت سے لگا کر پڑن تک چیزیں ہیں۔ ان میں جو جتنا آتما کے قریب ہے اُسے سلسلے سے اُن میں پیارا پن ہے۔

۶۰۔ دولت سے بیٹا پیارا ہے۔ بیٹے سے جسم۔ جسم سے اندریاں۔ اندریوں سے پران۔ پران سے آتما جو سب سے پر سے ہے۔

۱۰۰۔ حقیقت حال تو یہ ہے۔ جھگڑا صرف رانا و نا و نا دانی کا ہے جو

شرقی نے دکھایا ہے۔ فیصلہ یہ ہے کہ آتما سب سے پیارا ہے +

۴۲۔ دانا یا گیانی کہتا ہے کہ آتما تمام انا تم یعنی منظور چیزوں سے پیارا

ہے۔ نادان یا گیانی کہتا ہے کہ پیارے بیٹے وغیرہ ہیں اور انکی

انکاحوگت ہے +

برہماریک اپنشد کے پہلے اوجھیا سے کہہ چوتھے براہمن میں آتما ہے کہ بیٹے
دولت اور اولیہ سب چیزوں کے مقابلے میں سب سے اندرونی تو پیارا ہے۔
جو بچار سے سانسٹی یا آتما ٹھہرتا ہے۔ کیونکہ بچار کا نام ہے کہ آدمی پانچوں
کوشوں سے آتما کو تمیز کرے جو سب سے اندرونی چیز ہے۔ یہ آتما چونکہ سچم پرکاش
اور گیان سروپ ہے اس واسطے آپ سدا ایک حالت میں رہنا ہوا آئے جانے
والے یعنی غیر قائم کوشوں کا پرکاش تینوں حالتوں میں کرتا ہے۔ بیداری
میں اس سے کوش کا خواب میں پران سے منوسے اور گیانی سے کاشٹشی
میں آندے کا۔ یہ تو آتما ہوا۔ باقی جو دولت سے لگا کر پران تک انا تم چیزیں
رہیں۔ ان میں سے جو آتما کے جتنی جتنی قریب ہے اتنی ہی پیاری ہے۔ مثلاً
دولت بہت بیرونی شے ہے۔ اس سے بیٹا پیارا ہے۔ کیونکہ بیٹے کے آرام کے
لئے ہر شخص دولت خرچنے کو تیار ہے۔ بیٹے سے اپنا جسم پیارا ہے۔ کیونکہ آدمی ہوا
ہو تو بیٹے کو حکیم کو بلانے۔ دوا لانے اور اور طرح خدمت لینے سے کبھی نہیں چوکتا۔
جسم سے بھی اندریاں پیاری ہیں مثلاً آنکھ یا کان میں درد ہو تو اس کے
لئے آدمی مار مارا پھرتا ہے۔ اُنھ پانچوں اور تمام جسم کو تکلیف دینی گوارا کرتا ہے۔
اور چاہتا ہے کہ اور سب جسم کو کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو۔ میری آنکھ یا کان
صحت مند ہو جائیں۔ ان اندریوں سے بھی پران یا جان پیاری ہے جسکی خاطر
ہم لکھ بھی نکلوا دی جاتی ہے۔ دیکھو یہاں ایک بیرونی شے سے دوسری اس لئے

پیارے ہے کہ آتما سے زیادہ قریب ہے۔ شرقی نے اس بحث سے صرف گیانی گیانی کا جھگڑا دکھایا ہے۔ گیانی آتما کو پیارا بتاتا ہے۔ اور گیانی بیٹے وغیرہ کو تو پیارا ماننا ہے اور آتما کو صرف بھوکتا۔ فیصلہ یہ ہے کہ سب سے پیارا آتما ہے۔ چنانچہ اسی شرقی کے باقی حصے سے ثابت کرتے ہیں :-

۴۳۷۔ معترض یا چیلہ اگر آتما سے غیر کو پیارا کہے تو آچار یہ کہ لازم ہے کہ جواب میں بالترتیب انہیں شاب یا گیانی دے سکے :-

۴۳۸۔ گیانی یہ کہے کہ تجھے تیرا پیارا مل لایگا۔ اس سے باتمیز چیلہ فوراً سمجھ جائیگا کہ جس بیٹے کو میں پیارا سمجھ رہا ہوں وہ حقیقت میں پیارا نہیں ہے :-

۴۳۹۔ بیٹیا پیدا نہیں ہوتی تو ماں باپ عرصہ دراز تک سوچتے ہیں۔ جس کو ملا تو اسکا دل کا درد ہے۔ پیسا ہوا تو چھٹی سوت لکھتے ہیں :-

۴۴۰۔ پیدا ہو گیا تو گرہوں اور بیماریوں کے دکھ ہیں۔ لڑکپن میں یہ خون ستاتا ہے کہ بگڑ کر نادان ہی نہ رہ جائے۔ جنید ہونے پر یہ کہہ دیکھئے

پنڈت بتاتا ہے یا نہیں۔ پنڈت جسے پرشادی کا فکر رہتا ہے :-

۴۴۱۔ جو ان ہونے پر ڈر رہتا ہے کہ بد چلن نہ بنے۔ چلن اچھا ہو تو پھر نفسی ہے۔ کینے کا بڑا ہوتا ہے۔ امیر بھی ہوا تو مزا ہے۔ غرض بیٹے کے متعلق بے شمار دکھ ہیں :-

۴۴۲۔ اس طرح تمیز کر کے اور بیٹے وغیرہ میں محبت چھوڑ کر چیلہ اپنے آتما کو ہی شب و روز برم پیارا دیکھنے لگتا ہے :-

شرقی اگے یہ کہتی ہے کہ آتما کو پیارا ماننے والا اگر کسی ایسے شخص کو شاب و بیہ سے جو آتما سے غیر یعنی بیٹے کو پیارا بتاتا ہے۔ تو اسکا بیٹا اسے ملاتا ہے یعنی مر جاتا ہے۔ اس سے چیلہ سبق لیتا ہے کہ بیٹے کو جو جان سے عزیز سمجھا ہوا تھا اسکی بجائے

اپنی غلطی پر آگاہ ہو کر آتما کو پیارا سمجھنے لگتا ہے۔ بیٹا بیٹا کیسا ہر حال میں نہایت ہی سچ اور فکر دینے والا ہے۔ چنانچہ اسی کی تین شکوکوں سے توضیح کرتے ہیں جبکہ مطلب صاف ہے۔ اس قسم کی تین بیٹے وغیرہ کاموہ چھوٹتا ہے اور جیلا آتما کو ہی پریم پیارا محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ بتا کر آچار یہ شاپ کی طاقت اور تاکو پیکر ماننے کا پھل بتاتے ہیں۔

۴۱۔ اگر معترض اپنی بہت اور برہم گیانی کی مخالفت پر اڑ کر ضد نہیں چھوڑے تو یاد رہے کہ ایسے شخص کے لئے ترک ملنا اور بہت سی جوئیوں میں کھانا ہے۔ ۴۲۔ سبریم گیانی جو تکہ برہم روپ ہے اس لئے اسے الیشور یعنی با قدرت بنا لیا ہے۔ پس دوسرے یا چیلے کو جو کچھ کہہ دیگا وہی ہو گا سچی ہے۔ ۴۳۔ جو شخص ساکشی آتما کو سب سے پیارا ماننا ہے اُس کا یہ سب سے پیارا آتما سچی ناش نہیں ہوتا ہے۔

۴۴۔ چونکہ آتما برہم پریم کا محل ہے اس لئے پریم آنت روپ ہے۔ اور پیار سہو نے کے خیال کے بڑھنے سے سکھ کا ٹیڑھنا چکر فوسنی راجہ کے سکھ کی مثال سے شرٹی میں آیا ہے۔

معترض اگر اپنی بہت نہ چھوڑے اور برہم گیانی کی مخالفت میں یہی کہے جائے کہ آتما نہیں بلکہ سب سے پیارا بیٹا ہی ہے۔ تو ایسے شخص کے لئے لکھا ہے کہ مرکز ترک میں جاتا ہے اور بہت سی جوئیوں میں اسے اولاد کا ماتم کرنا پڑتا ہے۔ برہم گیانی کی شاپ دینے کی طاقت کچھ تعجب خیز امر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ برہم روپ ہے۔ پس معترض یا چیلے کو جو کچھ کہہ دیگا وہی ہو بھی جائیگا۔ یہ تو ان لوگوں کا حال ہو جو آتما کی بجائے اوروں کو سب سے پیارا بتاتے ہیں۔ اب اس گیانی کو لیجئے جو آتما کو ہی سب سے پیارا جانتا ہے۔ لہذا ہر جگہ کہہ دیا کہ یہ گیانی سبریم روپ آتما روپ

آتم کبھی ناش نہیں ہو سکتا۔ ہمیشہ وہ اسی آند کے سمندر میں ڈوبا رہیگا نتیجہ
یہ ہے کہ آتم سب سے پیارا ہے۔ اور وہ اس لئے کہ پریم پریم اسی میں سب کو ہوتا ہے۔
اور شرفی جو یہ کہتی ہے کہ جتنی پیاری چیز ہوتی ہے اتنا ہی آند زیادہ ہوتا ہے۔
(دیکھو میرا تتر بیدہ ایشند) یہاں تک کہ سب سے بڑا آند چکر دیتی راجہ کا ہوتا ہے۔
کیونکہ اُس کو سب پیاری چیزیں میسر ہیں۔ اس سے بھی اتنا ہی سب سے
پیارا ٹھہرتا ہے۔

پانچویں فصل۔ آتم آند کا اظہار

اوپر کی چار فصلوں میں آتم آند کے متعلق بحثیں اٹھائی گئیں۔ اب یہ سوال
اٹھایا جاتا ہے کہ اس کا اظہار کیونکر ہوتا ہے۔ چنانچہ اول اس اعتراض کو لینے
میں کہ آتم آند کا بھان یا اظہار کیوں نہیں ہوتا۔
۱۔ چیتا کی طرح اگر آند اتنا کی ماہیت ہے تو جیسے چیتا ہر برتی میں
نمایاں ہوتی ہے۔ اسی طرح آند بھی ہونا چاہئے۔
۲۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا اس لئے نہیں ہوتا کہ سطح چراغ کی روشنی
تو گھر میں پھیلتی ہے مگر حرارت نہیں۔ اسی طرح چیتا ہر برتی میں نمایاں
ہوتی ہے مگر آند نہیں۔

۳۔ دیکھو ایک ہی شے میں بوزالیقہ اس خیرہ سب خاصے ہوتے ہیں۔

مگر ایک اندر یہ سے ایک ہی خاصہ جانا جاتا ہے سب نہیں۔

معترض کہتا ہے کہ جب آند بھی چیتا کی طرح آتم کا سمجھاؤ یا فطرت ہے تو جیسے ہر برتی میں

جیتنا ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح آند بھی ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہونے نہیں
 سکتا۔ بھلا کیا وجہ سنو۔ چراغ کے دو سبھاویں ہیں۔ روشنی اور حرارت۔ مگر جب طرح
 روشنی تو سارے گھر میں ویسا ہی ہو جاتی ہے اور حرارت نہیں۔ اس طرح جیتنا ظاہر
 برقی میں ہوتی ہے آند نہیں۔ مطلب یہ کہ ہر برقی آند کو ظاہر نہیں کر سکتی ایسی
 کی اور شانی سے تو شیخ کرتے ہیں۔ کہ بوز الیقہ وغیرہ بہت سے خواص ہوتے تو ایک ہی
 چیز میں ہیں۔ مگر ایک اندر یہ ایک ہی خاصے کو جان سکتی ہے سب کو نہیں۔ اس طرح
 ایک ہی برقی جیتنا اور آند دونوں کو نمایاں نہیں کر سکتی۔ پھر اگر ہم اٹھا کر پیش

۷۷۔ اگر کہو کہ جیت اور آند بالکل الگ الگ چیزیں نہیں ہیں اور بوز الیقہ وغیرہ

ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ غیر مفروق ہونا ساکشی میں ہے یا کسی اور میں؟

۷۸۔ اگر تیسرا قول مانو تو بوز الیقہ وغیرہ بھی چونکہ ایک ہی پھول میں رہتے

ہیں اس واسطے غیر مفروق ہونے چاہئیں۔ اور اگر اندریوں کے فرق سے

فرق مانو۔ تو برقیوں کے فرق سے ہی جیت اور آند کا فرق ماننا پڑے گا۔

۷۹۔ سنو گن کی برقی میں مصفا ہونے کی وجہ سے جیت اور آند دونوں

جلوہ گر ہوتے ہیں۔ رجو گن کی برقی میں سیلے ہونے کی وجہ سے آند

جلوہ گر نہیں ہوتا ہے

۸۰۔ دیکھو اعلیٰ بہت کھٹی ہوتی ہے۔ مگر نمک کے ساتھ کھاؤ تو کھٹاپن دب

جاتا ہے۔ اس طرح رجو گن سے صفادب جاتی ہے۔

مفرض کہنا ہے کہ بوز الیقہ وغیرہ الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس لئے ایک اندر یہ سے

ان کا گیان نہیں ہو سکتا۔ مگر جیت اور آند علیحدہ علیحدہ چیزیں تو نہیں بلکہ ایک

ہی برقی میں جلوہ گر ہونی چاہئیں۔ آچار یہ اس پر پوچھتے ہیں کہ تم جو جیت اور

آند کو ایک بتاتے ہو تو یہ ایک یا غیر مفروق ہونا اگر ایک شے یعنی ساکشی میں مانے ہو

تو دیکھو بوند البقہ وغیرہ بھی ایک ہی پھول میں رہتے ہیں۔ چت اور آئند کی طرح انہیں بھی غیر مفروق یا ایک سو ہی مانو۔ مگر ایسا نہیں مان سکتے۔ کیونکہ ہماری اندریوں کے فرق سے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ اس طرح ہماری ہی برتیوں کے لحاظ سے چت اور آئند میں بھی فرق ہے۔ ہندو گن کی برتی چونکہ مصفا ہوتی ہے اس میں دونوں جلوہ فگن ہوتے۔ ہندو گن کی برتی میں چونکہ یہ مصفا اس طرح کم ہو جاتی ہے جس طرح اعلیٰ کی گھٹاس نہک لگانے سے کم ہو جاتی ہے۔ اس لئے آئند کا جلوہ اُس میں نہیں ہوتا۔ صرف چت کا ہوتا ہے۔ اسی خیال کو لے کر مقررین اعتراض اٹھاتا ہے :

۸۰۔ مانا کہ تمیز سے کام لیکر آتما کو پریم پیارا اور اُس لئے پریم آئند روپ سمجھ لیا۔ مگر یوگ کے بغیر کیا ہو سکتا ہے :

۸۱۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جو یوگ سے ہوتا ہے وہی تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں گیان کے لئے ہی یوگ کیا جاتا ہے۔ زور یہی گیان تمیز سے ہے جو بتا کر

۸۲۔ جھگان کرشن سند گیتا میں یوگ اور سادہ گیتا میں کوئی کس ہی میں بتایا :

کہ جس مقام پر سادہ گیتا دل سے پہنچتی ہے۔ اسی پہ یوگی بھی پہنچتی ہے :

۸۳۔ کسی کے لئے یوگ شکل ہوتا ہے۔ اور کسی کے لئے گیان۔ یہی سوچ کر جھگان

رہے دو ہتھ سٹھ

اور بتایا گیا کہ آئند کا جلوہ مصفا ہوتی میں ہوتا ہے۔ اس پر مقررین کہتا ہے کہ برتی یوگ سے مصفا ہوتی ہے۔ تمیز عقلی سے آتما کے پریم پریر اور پریم آئند روپ سمجھ لینے سے کام نہیں چلتا۔ جیسا کہ اب تک بتاتے چلے آئے ہو۔ آچار یہ اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ جو یوگ سے ہوتا ہے یعنی برتی کی صفائی اور گیان کا ہونا وہی تو ہم بھی بتا رہے ہیں یوگ اچھا کر نہ کی عدتہ غائی ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ گیان ہو جائے۔ اور تو کسی غرض سے یوگ نہیں کیا جاتا۔ یہ گیان تمیز عقلی سے بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ گیتا میں

آتم ہے کہ سا نکھیدہ والے یعنی جو لوگ بچار کرتے ہیں اور بچار سے جس دے بچے یعنی گیان پر پہنچتے ہیں۔ اسی پر لوگ اتھیا بھی پہنچتے ہیں۔ پس سا نکھیدہ اور لوگ کا پھل ایک ہے اب اپنی اپنی طبیعت کا میلان رہا۔ بعض لوگ کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ بعض کی طرف جس میں جسکو آسانی محسوس ہو۔ وہی راستہ اختیار کرے۔ منزل دونوں کی ایک آتم گیان ہے۔ چنانچہ دونوں کی یکسانیت دکھاتے ہیں۔

۸۴۔ یوگ میں دو یکساں چیز سے زیادتی کیا ہے۔ دونوں کا یکساں نہیں رہتا ہے۔ اور گیانی و یوگی دونوں ہی میں کیساں رغبت و نفرت نہیں رہتی۔
۸۵۔ جو آتما کو سب سے پیارا جانتا ہے اُسے کھلا شے پیار سے معلوم ہو کر رغبت کب ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ وہ مخالف کسی کو دیکھتا نہیں اس لئے نفرت کبھی رہتی ہے۔

۸۶۔ جسم وغیرہ خصل انداز چیزوں میں دونوں کو یکساں ہی نفرت ہوتی ہے۔ اگر کفر کرتے ہوئے آدمی کو یوگی نہیں مانتے تو تمیز کرتے ہوئے کو بھی گیانی نہ سمجھو۔
۸۷۔ دونی کا گیان بھی دونوں کو یکساں ہی رہتا ہے۔ اس پر کہو کہ سادھی میں یوگی کو دونی محسوس نہیں ہوتی تو ذات ہے۔ دونی کے احساس والے گیانی کا بھی یہی حال ہے۔

یوگ یعنی اتھیا میں دو یکساں چیزیں سب سے کچھ زیادتی نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کو ہی یکساں آتم گیان کا پھل ملتا ہے۔ یہی نفرت و رغبت وہ جیسی یوگی میں نہیں ہوتی ویسی ہی اس گیانی میں نہیں رہتی جو آتما کو سب سے پیارا مگر نہ بشیو نہیں رغبت کرتا ہے اور نہ کسی شے کو خلاف کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اب اگر کہو کہ ضروریات کے پورا کرنے کی وجہ سے جسم حیاتیات میں تو نفرت دیکھی جاتی ہے تو یوگی اور گیانی اس بارے میں بھی یکساں ہیں۔ ہے تو دونوں کو یکساں ہے۔ نہیں تو دونوں کو یکساں

نہیں۔ عالم دونی کی نموداری بھی دونوں کو یکساں ہوتی ہے۔ اس پر کہو کہ یوگی کو تو سادھی میں یہ نموداری نہیں ہوتی۔ تو بے دونی کے عالم میں گیانی کو بھی یکساں نہیں ہوتی۔ اخیر میں نتیجے کے شلوک و کیر با ب ختم کرتے ہیں۔

ہم۔ یہ بات چم گلے باب ادو بیتہ آند میں بتائیں گے۔ پس ہر گلے

شکل سے یہی کہیں اور ہر نقص نہیں ہے۔

ہم۔ باب اگر تم یوگی آتم سے کہتے ہو جو ہمیشہ آتم آند کو دیکھو اور ہر گلے کو دیکھو۔ تو خوش رہو عمر دراز۔ اسی کو تو ہم گیانی کہتے ہیں۔

ہم۔ ہر چہ آتم نامی کتاب میں تم فہم آدمیوں کو گیانی دینے کے لئے اس دوسرے باب میں آتم آند کی تمیز بیان کی گئی ہے۔

سادھی میں جیسے یوگی عالم دونی نہیں دیکھتا۔ اس طرح گیانی ذات بے دونی کے احساس میں دونی محسوس نہیں کیا کرتا۔ ایک بھو ما بھوا یعنی ذات خیر محمد داجیہ آپ کو محسوس کرتا ہے۔ یہ بیان گلے باب میں آئینکے غرض یوگی اور گیانی ہر بات میں یکساں ہیں۔ پس ہمارا بیان ٹھیک تھا۔ اب اگر کہو کہ یوگی ہمیشہ اپنے آند میں مست رہتا ہے اور عالم دونی کی طرف اس کی توجہ نہیں جاتی۔ تو غرض صواب خوش رہو۔ تمہاری عمر دراز لیتے ہی آدمی کو تو ہم گیانی کہتے ہیں۔ ہم میں تم میں کوئی جگہ والا نہیں ہے۔

مانٹرین اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں کہ یوگ اور گیانی دونوں ایک ہی درجے پر پہنچانے والی چیزیں ہیں۔ یوگ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ چست کی برتیاں کر لیں۔ اس رکھنے سے شانتی یعنی چست کی منتہی ہی ہم پہنچتی ہے۔ اور شانتی چست میں گیانی کا جلوہ ہوتا ہے۔ جو گیانی مارگ میں چلنے والے کو آتم اناتم کی تمیز سے ہم پہنچ جاتا ہے۔ اس لئے جبکہ ان کرشن نے گیتا میں سنا کہ یوگ اور یوگ کا بھل ایک بتایا ہے۔ اخیر شلوک خلاصہ کا ہے

باب سیزدہم

ادویت آئند

پہلی فصل - برہم اور اسکی مایا شکتی

اد پر بیان ہوا کہ جیسے یوگی کو سادھی میں ایک آئند ہی آئند کا الو بھو ہوتا ہے۔ اور دھئی کی نموداری نہیں ہوتی۔ گیانی کا بھی حالت بے دھئی میں ہی حل ہوتا ہے۔ کہ ایک بھو مایعی ذات غیر محدود کا احساس ہوتا ہے۔ جس میں دھئی نہیں ہے اور جو برہم آئند کی حالت ہے۔ یہ مضمون شرح و بسط کے ساتھ چھانند و گہر کینشد میں آتا ہے۔ اسی ذات بے دھئی کے آئند کی اس باب میں توضیح ہوئی۔ چنانچہ اول برہم اور اسکی شکتی سے بحث اٹھاتے ہیں۔

۱۔ جیسے پہلے یوگ آئند بنا یا گیا ہے۔ اسی کو آتم آئند بھو۔ اگر کہو کہ باد دھئی کا برہم ہونا کیسا تو لو سنو۔

۲۔ تشریہ اُپنشد میں آتا ہے کہ آکاش سے لگا کر اپنے جسم تک نام جگت آئند کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس واسطے بے دھئی برہم ہی ہے۔

۳۔ چونکہ آئند سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ آئند میں ہی قیلم رکھتا ہے۔ اور

آئند میں ہی لے ہوتا ہے۔ اس لئے آئند سے جدا شے نہیں ہو سکتا۔
 ۴۔ یہ نہ کہہ کر کہہا رہے گھر ٹاپید بھی ہوتا ہے اور علی۔ یہ بھی ہے۔ کیونکہ آئند
 مٹی کی طرح اُپادان یا علت مادی ہے نہ کہ نیت یا علت فاعلی۔
 ۵۔ گھر کے کاغذ پر رہنا اور لے ہو کر لکھا رہیں گے نہیں دیکھا جاتا۔ مگر دونوں
 مٹی میں دیکھے جاتے ہیں۔ اس واسطے شرتی کے بموجب جگت کا اُپادان
 آئند ہی ہے۔

گیارھویں باب میں جسے لوگ آئند کا نام دیا ہے وہی بارھویں باب کا آئند ہے۔
 اس پر اگر کہو کہ یہ دو چیزیں ایک بے دوئی برہم کیسے ہو سکتی ہیں۔ تو سنو۔ تشریح آئند
 میں جہاں ورنے نے بھر کو گویاں اُپدیش دیا ہے۔ وہاں بتائے پرانے اور بگڑے
 مے کو شوں کو یکے بعد دیگرے لیتے ہوئے آخر آئند کے گوش پر پہنچا ہے۔ جس کی
 جاے قیام برہم ہے۔ اسی سے جگت اس طرح پیدا ہوتا ہے جیسے تم منہ بھر کی دنیا
 اپنی نظر کے سامنے لاتے ہو جس طرح یہ دنیا تمہاری ہی شکل دیگر ہے کیونکہ اس میں تمہارا
 سوا اور کچھ نہیں ہے۔ سطح آکاش سے لگا کر جو سب لطیف شے ہے جسم خاکی
 تک جو نہایت کثیف شے ہے تمام جگت آئند وپ برہم سے علاوہ اور کچھ چیز
 نہیں ہے۔ وجہ یہ کہ چونکہ نقشہ خواب کی طرح آئند وپ برہم سے نکلتا ہے۔ اسی
 میں قایم رہتا ہے۔ اور اسی میں لے ہوتا ہے اس لئے آئند سے علیحدہ چیز نہیں ہو سکتا
 اسپر کہہ کر کہہا رہے گھر ٹاپید بھی ہوتا ہے۔ مگر اس سے علیحدہ شے ہے۔ اور کہو
 کہ یہاں جگت اُپادان کارن یعنی علت مادی سے ہو رہی ہے نہ کہ نیت یا علت فاعلی یا
 علت فاعلی سے۔ یہ آئند بھی جگت کا اُپادان ہی جس طرح گھر کے کاغذ پر رہنا اور
 لے ہونا نیت کارن کہہا رہیں نہیں ہو سکتا۔ ہاں اُپادان کارن مٹی میں ہو سکتا
 ہے۔ اس لئے اوپر کی شرتی کے بموجب آئند ہی اُپادان ٹھہرتا ہے۔ یہ بتا کر

آبادان کی قسمیں بتاتے ہیں :-

۴۔ آبادان علیحدہ علیحدہ تین طرح کا ہوتا ہے جسکے خاصے آغاز ارتقا اور

و ورت ہیں۔ بے حصص برہم میں پہلے دو کامکان نہیں ہو سکتا۔

۵۔ مسئلہ آغاز کا ماننے والا نیا ایک اور شے سے اور کی پیدائش بتاتا ہے۔

مثلاً چونکہ دھاگوں سے کپڑا بنتا ہے۔ اس لئے یہ دونوں علیحدہ علیحدہ

چیزیں ہیں :-

۶۔ مسئلہ ارتقا کا ماننے والا سائیکھی ایک شے کی حالت بدل جانے کو ارتقا

یا پر نیام بتاتا ہے مثلاً دو دھڑی سوئے کا حالت بد لکر وہی گھڑایا

کنڈل ہو جانا :-

۷۔ ایک شے کا حالت دیگر سے نوادہ ہونا جیسے رسی کا سانپ کی شکل

میں و ورت کہلاتا ہے۔ یہ بے حصص چیز میں بھی اس طرح ہو سکتا ہے جیسے

آکاش کو محدب یا میلہ منوہم کر لینا :-

۸۔ اس لئے بے حصص آئندہ میں جگت کو و ورت سمجھو۔ اسکی کلپنا کرنے والی

اندر حال کی شکتی کی طرح مایا شکتی ہے :-

آبادان تین طرح کا ہے۔ آغاز یا آرمبھ جیسے نیا ایک آئندہ ہیں۔ ارتقا یا پر نیام جسے

اہل سائیکھیہ مانتے ہیں۔ اور و ورت جسے ویدانت مانتا ہے پہلے دو کا بے حصص

برہم میں کچھ کام نہیں ہے۔ کیونکہ آرمبھ یا پر نیام سے چیز بنیگی تو بے کاعل حصو نہیں

ہوگا۔ مگر برہم ایک اور ایک ہے۔ اس میں حصے نہیں مانے جاسکتے۔ اسی لئے و ورت

میں و ورت وارد مانا ہے۔ آرمبھ وادی اور چیز سے اور کی پیدائش مانتے ہیں

مثلاً دھاگوں سے کپڑے کی۔ یہ دونوں ظاہر ہے کہ علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں کیونکہ

ان کے کام علیحدہ علیحدہ ہیں۔ پر نیام وادی ایک شے کا دوسری حالت میں تبدیل

ہو جانا مانتے ہیں جیسے دو دکا دہی بن جا نا یہ برہم کی خاص شال ہے۔ رہا
 سٹی اور سونے کا گھڑا اور گنڈل بقیہ واقعی تبدیلی حالت تو ہمیں۔ صرف تبدیلی
 صورت ہے۔ وورت میں ایک چیز کا بصورت دیگر نظر آنا مانا جاتا ہے جیسے رستی
 کا سا نیپ نظر آنا۔ بے حصص برہم کا جگت روپ سے نظر آنا اسبطوح ممکن ہے
 بطرح بے حصص آکاش محبت یا سبلا نظر آئے یا ستوہم کیا جائے۔ پس یہ جگت
 بے حصص آئند روپ برہم کا وورت ہے۔ اور برہم میں جگت کی کلینا اندر حال
 کی طرح مایا شکنی کرتی ہے۔ اسی شکنی کی توضیح کرتے ہیں :

۱۱۔ شکنی شکنی والے سے جدا شے نہیں کیونکہ دیکھی نہیں جاتی۔ نہ اسکی شکنی
 والے سے کیتائی ہے کیونکہ پرتی بندھ دیکھا جاتا ہے۔ شکنی نہ ہو تو
 پرتی بندھ کس کا ہے

۱۲۔ کاریہ سے شکنی کا دیا سٹی تاج ہے۔ اور کاریہ نہ ہونے سے پرتی بندھ کا مثلاً
 روشن آگ جلا نہ سکے تو منتر وغیرہ پرتی بندھ ٹھہرتے ہیں :

۱۳۔ سُترنی کہتی ہے کہ اپنے گنوں سے جھپی ہوئی گیان روپ برہم کی شکنی
 کو سوچنے والوں نے جانا ہے۔ اور یہ پر شکنی طرح طرح کاموں۔
 گیانوں اور طافقوں والی ہے :

۱۴۔ بیویر کا بچن ہے۔ وسٹٹ ہمارا ج بھی لیگ واسٹٹ میں ایسا
 ہی کہتے ہیں کہ برہم سر شکنی والا ہے۔ ذات دوامی ہے۔ ویاک ہے۔
 اور بے دوئی ہے :

شکنی انرو جٹیہ ہے۔ کیا وجہ وہ کہ شکنی والے سے علیحدہ نہیں ہے کیونکہ علیحدہ ہو
 تو نظر آئے مگر دیکھی نہیں جاتی۔ نہ اسکی شکنی والے کے ساتھ کیتائی مانی جاسکتی
 ہے۔ دونوں ایک ہیں۔ کیونکہ پرتی بندھ یا روک کئے ہوئے پر شکنی والا تو بدستور دیکھا

جانتا ہے مگر شکتی نہیں دیکھی جاتی۔ شکتی کا دیکھنا کار یعنی اس کے کام سے قیاس کیا جاتا ہے۔ اور پہلی بندہ کا دیکھنا کام نہ ہونے سے۔ مثلاً آگ جلائے تو سمجھا جائیگا کہ آگ میں جلانے کی شکتی ہے۔ اسکی برعکس آگ تو روشن ہو کر جلائے سیکھ تو مانا جائیگا کہ منتر وغیرہ سے یہ شکتی نہیں ہی۔ اسبطح اپنے تینوں گنوں یعنی ستورج اور تم سے جیسی ہوئی گیان روپ برہم کی مایاشکتی ہے۔ جو اپنے کاموں۔ گیانوں۔ اور طاقتوں سے صرف قیاس ہی نہیں کی جاتی۔ بلکہ تینوں نے دیکھی ہے۔ یہ شہینہ آستورتر اپنشد کا منتر ہے۔ یوگ واسشت میں بھی ذات دوامی وغیرہ دو دو جے دوئی برہم کو اسبطح شکتی والا بتایا ہے۔ چنانچہ ذیل میں یوگ واسشت کے شکوک نقل کرتے ہیں :-

۱۵۔ مایاشکتی جب جو صورت اختیار کرتی ہے اسی صورت کا برکاش بنو

ہے۔ اسے رام برہم کی جیت شکتی اجسام میں پائی جاتی ہے :-

۱۶۔ حرکت کی شکتی ہوا میں بسکون وغیرہ کی شکتی پتھر میں۔ مایاج ہونے کی شکتی پانی میں۔ جلانے کی شکتی آگ میں :-

۱۷۔ خلا کی شکتی آکاش میں۔ دھاب کی شکتی ناش وان چیزوں میں۔ غرض جیسے اندرے میں سانپ ہوتا ہے اسبطح برہم میں جگت ہے :-

۱۸۔ حسبطرح پھل پتے پھنی پھول شاخ ستنے اور چڑوالا درخت۔ سچ میں ہوتا ہے۔ اسبطح یہ جگت برہم میں سے :-

۱۹۔ توان و مکان کی گوانگونی سے نہیں کچھ اور کبھی اش سے یہ شکتیاں اسبطح نمایاں ہوتی ہیں حسبطرح زمین میں۔ سے دھان کے پودے نکلتے ہیں :-

۲۰۔ اسے رام یہی سروویاک آتا جو ہمیشہ ذات موجود وغیرہ کے درجہ میں منن کرنے سے جیب منن کی شکتی دھان کی کرتا ہے تو سن کہلاتا ہے :-

۲۱۔ اول من۔ پھر من کے سکھاپ کے مطابق بنے ہوئے من کی منتر پڑھنا شکتی

رہنا چاہے لگوں کا نام دیا جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ سب کا قیام اس طرح
 سچا سا ہو گیا ہے جس طرح بچے کے ذہن میں کہانی ہو جاتی ہے +
 ان شکلوں کے الفاظ کی تشریح ضروری نہیں۔ مطلب صرف اتنا ہے کہ برہم میں مایا
 کی انت شکتیاں ہیں۔ جو صورت وہ اختیار کرتی ہے وہی نقشہ خواب کی طرح
 نظر آنے لگتی ہے۔ مثلاً گیان شکتی انسان میں۔ حرکت ہوا میں وغیرہ وغیرہ۔ یہ شکتیاں
 برہم میں اس طرح مخفی و مضمر رہتی ہیں جس طرح انڈے میں بچے یا بیج میں درخت۔
 اور وقت پر اس طرح ظاہر ہوتی ہیں جیسے زمین میں سے دھان کا کھیت۔ من شکتی یعنی
 توہم یا سنکپ کرنے کی شکتی سے من پیدا ہوتا ہے۔ من بندھ موکش کا سنکپ
 کرتا ہے۔ اس سنکپ کا نتیجہ وہ کچھ کچھ گمنے کے ذرائع کوک پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ بابا کا
 کارخانہ نقشہ خواب یا مداری کے تراشے کی طرح ہے تو جھوٹا۔ مگر اس طرح سچا سا نظر آ رہا
 ہے جیسے کچھ کھانے کے واقعات کو سچا سمجھتا ہے حالانکہ وہ بالکل جھوٹے اور بے سرے

پا ہوتے ہیں۔ چنانچہ کہانی بیان کرتے ہیں

۲۲۔ بچے کی تفریح کے لئے دایہ لطیف کہانی کہتی ہے کہ لے عزیز کسی جگہ تین
 مبارک راج کنور تھے +

۲۳۔ ان میں سے دو تو پیدا ہی نہیں ہوئے تھے اور ایک حل میں ہی نہیں
 آیا تھا۔ وہ دھرم کے ساتھ نہایت است نگر میں رہتے تھے +

۲۴۔ اپنے است نگر سے نکل کر ان نیک ارادہ راج کنوروں نے اکاش
 میں جاتے ہوئے پھلوں سے لے ہوئے درخت دیکھے +

۲۵۔ اے عزیز وہ تینوں اب بھی شہر مستقبل میں آرام سے تھے اور کھیلنا کرتے

۲۶۔ راج چند بھی یہ بچوں کی کہانی دایہ کے منہ سے سنکر اس بچے کو نہ بچار
 کرنے والی عقل سے یقین ہو گیا کہ ایسا ہی ہوا ہو گا +

۲۷۔ اس طرح جن لوگوں میں بچار کرنے کی طاقت نہیں ہے اُنکے لئے بچے کی کہانی کی طرح یہ جگت رچنا سچی ہو گئی ہے ÷

۲۸۔ اس طرح کی کہانیوں سے مایا شکتی کا پھیلاؤ سٹجی نے بیان کیا ہے۔ اسی مایا شکتی کو اب ہم لیتے ہیں ÷

کہانی بالکل ناممکن اور بے سرو پا ہے مگر بچے میں جو نرک سوچ بچار کی طاقت نہیں۔ درپہ سے سنکر وہ سب باتوں کو سچا مانتا ہے۔ اس طرح یہ جگت رچنا بالکل عاری کا کھیل اور جھوٹا نظارہ ہے۔ کہاں رائی کا سا دانہ بیج اور کہاں شاندار پیل کا پیدا ہونا۔ کہاں قطرہ آب اور کہاں اسکا پرند چرند درند یا انسان کی صورت کا اختیار کرنا۔ ایک بات بھی تو قرین قیاس نہیں۔ مگر جن میں بچار کی طاقت نہیں وہ اسے سچا سمجھ رہے ہیں۔ یہ مایا ہے۔ دیگ واسٹ میں اسکا بیان شرح و بسط کے ساتھ ہے کہ اس کا ہم ہی جیسا فخر کر آتش

دوسری فصل۔ مایا انز و چٹہ ہے

پہلی فصل میں یہ دکھا یا گیا کہ گیان سرور برہم کی شکتی ہے۔ اس فصل میں یہ دکھاتے ہیں کہ مایا انز و چٹہ یا ناقابل بیان ہے ÷

۲۹۔ شکتی اپنے کارج اور اثر سے علیحدہ چیز ہوتی ہے۔ مثلاً آواز سنکر اور انگارے دیکھ کر آگ کی شکتی کا قیاس ہوتا ہے ÷

۳۰۔ گول اور پھولے ہوئے پیٹ والا گھڑا کارج ہے۔ اور آتش کے مٹی میں آواز وغیرہ پانچ خاصے ہیں شکتی ان دونوں سے جدا چیز ہے ÷

۱۔ شکنتی میں نہ کول بچھو لا پورا پیٹ ہوتا ہے نہ آواز وغیرہ پانچ خاصہ ایسی
یہ سچ میں نہیں آتی۔ انرو و چیتہ ہے نہ

کارج وہ ہے جو شکنتی سے پیدا ہو مثلاً آگ جلتی ہو اور اس میں سے بھک بھک
آواز نکلتے۔ یا مٹی سے گھڑا پیدا ہو۔ آتش سے وہ محل ہے جس میں شکنتی رہتی ہے۔
مثلاً آگ کا آتش انکار ہے ہیں۔ گھڑ سے پیدا کرنے کی شکنتی کا آتش سے مٹی ہے۔
اچا یہ کہتے ہیں کہ شکنتی کارج اور آتش سے دونوں سے علیحدہ چیز ہوتی ہے۔
مگر انہیں دونوں سے قیاس کیا جاتا ہے کہ شکنتی ہے۔ مثلاً بھک بھک کا
شور سنکر اور انکار کے دیکھ آگ کی جلانے والی شکنتی کا قیاس ہوتا ہے۔
اور گھڑ اور مٹی دیکھ کر جس میں شدید سرش وغیرہ پانچ خاصے پر تھوڑی جگہ
میں برتن بنانے والی شکنتی کا۔ مگر کیا تماشہ ہے کہ نہ تو بھک بھک کا یہ
اور انکاروں کو شکنتی کہا جاسکتا ہے۔ نہ گھڑ سے اور مٹی کو بھک بھک شکنتی کیا
ہے۔ محض ناقابل فکر شے۔ اسی لئے ناقابل بیان یا انرو و چیتہ ہے۔ اسی کی
وضیح و تشریح کرتے ہیں۔

۲۔ کارج کے پیدا کرنے سے پیشتر شکنتی مٹی میں مضمحل ہے۔ مگر کھار
وغیرہ کی مادہ پاکر تبدیلی صورت کو پہنچتی ہے نہ
۳۔ ہر گول صورت کو۔ بس وغیرہ کو۔ اور مٹی کو۔ غرض سب کو ایک
کر کے بجا نہ کرنے والے آدمی گھڑے کا نام دے دیتے ہیں نہ
۴۔ کھار کے عمل سے پیشتر جتنا حقہ ہے اُسے کوئی گھڑا نہیں
کہتا۔ مگر عمل کے بعد جہاں اس میں گول اور بچھوٹا ہو مایا
ہو۔ اسی وقت گھڑا نام رکھ لیا جاتا ہے نہ
۵۔ یہ گھڑا مٹی سے اس لئے علیحدہ چیز نہیں کہ مٹی سے علیحدہ

نظر نہیں آسکتا۔ نہ مٹی سے اسکی کیتائی مانی جاسکتی ہے کیونکہ جب مٹی پنڈ

کی صورت میں تھی تو نظر نہیں آتا تھا بد

۴۴۔ اس لئے اندر وجیتہ ہے۔ شکتی والا ہونے سے شکتی کا کارج ہے۔ غیر مشہود

حالت میں اسکا نام شکتی تھا۔ مشہود حالت میں اب گھڑا ہے بد

کارج یعنی گھڑے کے پیدا کرنے سے پیشتر پیدا کرنے کی شکتی مٹی میں مضمر یعنی چھپی ہوئی

تھی نہ کہ ظاہر۔ گھڑا اس کے اوزار اور پانی کی مدد پر کتابیلی صورت کے ساتھ نمایاں

ہوتی ہے۔ تو کیا شکتی گھڑا بن گئی ہے۔ سنجو آدمی بچار نہیں کرتے وہ گول صورت

مٹی کے خاصوں ہو آواز وغیرہ کو۔ اور مٹی ٹینیوں کو طاکر گھڑے کا نام دیتے

ہیں۔ مٹی کی جو صورت گھڑا کے ہاتھ ڈالنے اور اوزاروں کے استعمال کرنے سے

پیشتر تھی اُسے کوئی گھڑا نہیں کہتا تھا۔ مگر استعمال کے بعد جہاں گول اور چھلی

ہوئی صورت نمایاں ہوئی تو اُسے سب گھڑا کہنے لگتے ہیں۔ یہ گھڑا مٹی سے چھلکا

اس لئے نہیں ہے کہ علیحدہ ہو تو نظر آئے۔ مگر نظر نہیں آتا۔ نہ مٹی اور اسے ایک

مان سکتے ہیں۔ کیونکہ پہلے جب مٹی گھلی ہوئی اور گالے کی صورت میں تھی اسوقت

یہ نہ تھا۔ مٹی سے اسکی کیتائی ہوئی تو اسوقت بھلا نظر کیوں نہ آتا۔ اس لئے

سحق ناقابل بیان چیز یعنی اندر وجیتہ ہے۔ ہاں چونکہ اس میں شکتی ہے یعنی پیدا ہونے

کی شکتی سے ظہور میں آیا ہے۔ اس لئے شکتی کا کارج ہے۔ جب تک ظہور میں

نہیں آیا تھا اسوقت تک اسکا نام شکتی تھا۔ اب حالت ظہور میں گھڑا کہا جاتا ہے

اسی کی اندر جمال سے تشبیہ دیتے ہیں بد

۴۵۔ اندر جمال آدمی یعنی مداری میں بھی پہلے مایا مضمر ہوتی ہے۔ پھر جھوٹی

فوج وغیرہ کی صورت میں ظہور کو پہنچتی ہے بد

۴۶۔ بدلی ہوئی صورت چونکہ مایا وی ہے اس لئے جھوٹی ہے۔ لیکن اس

بکار کے آدھار کو شرعی سچا بتاتی ہے ۔

۳۴۔ بکار چونکہ بانی سے بولا ہوا صرف نام ہے اس لئے اس میں سچائی نہیں ہے۔

اس میں وغیرہ خواص والی صرف مٹی سچی ہے ۔

جس طرح گھڑا نظر سے پہلے مٹی میں شکنتی کی صورت میں مضرت تھا۔ اسی طرح اندر مٹی کے تماشہ کرنے والے میں اول یا یا مضرت یا مخفی ہوتی ہے بعد میں جھوٹی گندھ و فوج کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے اور سب کو نظر آتی ہے۔ یہ مایا کی بدلی ہوئی صورت یا بکار یعنی فوج چونکہ مایا کی ہے اس لئے جھوٹی ہے۔ لیکن جس آدھار یا گھڑا میں یہ جھوٹا نظارہ اٹھ رہا ہے وہ سچا ہے۔ چنانچہ جھانڈو گئے اُپنشد میں ہوا کے شویت کہتے ہو گویا ان اُپنشد میں وقت کہا ہے کہ بانی ہے سہارا جس کا ایسا بکار صرف نام یعنی کہنے کا ہے۔ سچی تو مٹی ہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گھڑا کو زہ صراحی وغیرہ مٹی کے تمام کایج ہیں کیا۔ صرف کہنے کے جھوٹے نام اور کچھ نہیں۔ سچی چیز ایک مٹی ہے جس میں بواؤ زہ وغیرہ کے خاصے ہیں۔ اگلے شک کو نہیں اسی شرعی کے معنی کہوتے ہیں ۔

۳۵۔ مشہود غیر مشہود اور ان کے آدھار میں پہلے دو نو بیق وقت کے لحاظ سے ترتیب پائی جاتی ہے۔ مگر تمیز اور نو نہیں ساری رہتا ہے ۔

۳۶۔ مشہود بے حقیقت و نمودی ہے اور اسے پیدائش فنا ہے۔ پیدا ہوتا ہے تو

بانی اس کا خاص نام رکھ لیتی ہے ۔

۳۷۔ نہیں رہتا تو بھی لوگوں کے منہ میں اس کا نام رہ جاتا ہے۔ پیش نہ اس کا اظہار نام سے ہونا ہے اس لئے گو یا نام ہی اس کا سروپ ہے ۔

۳۸۔ بے حقیقت۔ فانی۔ اور بانی ہے سہارا جس کا ایسا نام ہونے کی وجہ سے مشہود سچی کی طرح سچا کبھی نہیں ہو سکتا ۔

۴۴۔ مٹی جو نہ وقت ظہور اور اسکے پہلے اور پچھلے ایک روپ با حقیقت - اور غیر فانی رہتی ہے - اس لئے مٹی ہے بد

چیزیں نہیں ہیں یعنی خود مٹی - انہیں غیر مشہود مضر گھڑا - اور بعد میں مشہود یعنی ظاہر شدہ گھڑا - مشہود و غیر مشہود گھڑے میں وقت کے لحاظ سے ترتیب ہے - یعنی جب گھڑا غیر مشہود یا شکتی کی حالت میں ہے اس وقت حالت مشہود نہیں ہے - اور اسکے برعکس - مگر تیسری شے مٹی دونوں حالتوں میں انہیں رہتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ مشہود و غیر مشہود جو نہ کبھی ہیں اور کبھی نہیں اسلئے حقیقت سے

خالی ہیں - الکی بود نقشہ خواب کی طرح محض اندوی ہے - اور انہیں جھوٹی چیزوں کی مانند بیہوش - فنا ہے - پس گھڑا جب پیدا ہوتا ہے تو بانی اسکے نام رکھ لیتی ہے اور جب فنا ہو جاتا ہے تو بس یہی نام لے جاتا ہے - اس لئے گھڑا نام مٹا کر یا محض نام ہی نام ہے اور کچھ نہیں - اس لئے یہ بے حقیقت و غیرہ ہونے سے پہلے کبھی نہیں ہو سکتا - ہاں مٹی جو نیا گھڑے کے ظہور سے پہلے نامور کے وقت - اور ظہور کے بعد بھی رہتی ہے - ایک روپ ہے - با حقیقت ہے - اور گھڑے کے ظہور کے بعد بھی رہتی ہے - اس لئے مٹی ہے - اس پر اعتراض اٹھاتے ہیں بد

۴۵۔ جس کو مشہود بکار - اور گھڑے کے نام دے ہیں اگر وہ بھوٹا ہے تو مٹی کے گیان سے رفع کیوں نہیں ہو جاتا بد

۴۶۔ اسکا جواب ہے کہ جب تمہارا اُس میں سے یہ خیال نکل گیا کہ سچا ہے تو رفع تو وہ خود بخود ہو گیا - یہی رفع ہونے کے معنی ہیں نہ کہ نظر نہ آنا بد

۴۷۔ مثلاً پانی میں جو آدمی کا اٹکٹا عکس نظر آتا ہے اُسے کنارہ سے دیکھ کر اٹکٹا ہوئے آدمی کی طرح کوئی کبھی سچا تو نہیں سمجھتا بد

۴۸۔ وہاں انت میں پہلے کے گیان کو پر شمار نہ کرنا جاتا ہے - پس نابینہ ہو

کہ چونکہ مٹی کا روپ نہیں چھوڑا اس لئے گھڑا مٹی کا وورث ہے۔
 مقروض کہتا ہے کہ جب گھڑے کو تم منتھنا کہتے ہو تو مٹی کے گیان ہونے پر یہ جھوٹا
 گھڑا اس طرح رفع ہو جانا چاہئے جیسے رستی کے گیان ہو جانے پر جھوٹا سنا۔
 رفع ہو جاتا ہے۔ آپا ریہ جواب دیتے ہیں کہ بھائی جب تم نے مٹی کے
 اعتبار سے گھڑے کو جھوٹا مان لیا تو رفع تو وہ خود بخود ہو گیا۔ اسی رفع ہو میکو
 گیان کا نام دیا جاتا ہے۔ نہ یہ کہ جڑ مٹوں سے ہی گھڑا نظر آنا بند ہو جائے۔
 اسی کی پانی میں آدمی کے عکس سے تو ضیح کرتے ہیں کہ اُسے کوئی سچا نہیں مانتا۔
 ویدانت میں پھر شار تھ یعنی گیان ہونے کے بس یہی معنی بھی لئے جاتے ہیں کہ
 جگت جھوٹا مان لیا جائے۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ مٹی گھڑے
 میں برابر نظر آتی رہتی ہے۔ دفعہ بار رفع نہیں ہو جاتی۔ اس لئے گھڑا مٹی کا
 وورث ٹھیکرنا ہے۔ اسی وورث کو آرمھ اور پر نیام واد سے میز کرتے ہیں۔

۴۹۔ پر نیام میں چیز اپنا پہلا روپ چھوڑ دیتی ہے جیسے دہی دو دکا۔ مگر گھڑے

اور گنڈل میں مٹی اور سونا اپنا پہلا روپ نہیں چھوڑتے۔

۵۰۔ اگر کہو کہ گھڑا چھوٹ جائے تو مٹی تو نہیں ہو جاتا۔ تو اسکا جواب
 ہے کہ پسے ہوئے ٹھیکرے مٹی نہیں تو اور کیا ہیں۔ سونے کا روپ
 تو صاف ظاہر ہی ہے۔

۵۱۔ دود وغیرہ میں پر نیام مان لو۔ کیونکہ دہی پھر دود نہیں ہو سکتا۔ مگر اس
 مٹی وغیرہ کی تمثیل میں کوئی نقص عاید حال نہیں ہوتا۔

۵۲۔ آرمھ ماننے میں کارج میں مٹی دگنی ماننی پڑتی ہے کیونکہ لمس وغیرہ
 خالص کارن میں الگ اور کارج میں الگ مانے جاتے ہیں۔

ورث میں چیز اپنا سروپ نہیں چھوڑتی بلکہ کارج میں برابر نمایاں رہتی ہے جیسے

گھڑے میں مٹی اور گندل میں سونا۔ پر نیام میں چھوڑ دیتی ہے۔ جیسے دو درہمی بن گیا تو پھر دو درہم سے نمایاں نہیں ہوتا۔ یہ وِورت اور پنیام کا فرق ہے۔ اس پر کہو کہ گھڑا پھوٹ کر مٹی تو نہیں بن جاتا اس لئے مٹی کا وِورت کیونکر ہو سکتا ہے تو غلط ہے۔ کیونکہ ٹھیکروں کو پسینہ تو مٹی ہی رہ جاتی ہے۔ اور گندل کو توڑو تو سونا صاف ہے ہی۔ ہاں دو درہمی مثال محض پر نیام کی ہے کہ پر نیام پا کر درہمی بن گیا تو پھر اس کا پھر دو ہونا ناممکن ہے۔ مگر ہم نے جو وِورت کی مثالوں میں مٹی اور سونا لیا ہے انکی توضیح وِورت سے بخوبی ہو جاتی ہے۔ کوئی نقص عاید حل نہیں ہوتا۔ رہا اگر سمجھ اُس میں چونکہ کارن یعنی مٹی کے پر دانو اور کارن یعنی گھڑے جارا چیزیں ہیں۔ اور دونوں کے خالص بھی علیحدہ علیحدہ مانے جاتے ہیں۔ اس لئے اس کو نہیں لیا جاسکتا ہے

تیسری فصل کالج سے کارن پر ہنپنا

اوپر چھانندو گیارہ اُپنشد کی اُس شرتی کی توضیح کی گئی کہ بانی ہے سہانا جس کا ایسا بکار صرف نام ہے۔ سچی چیز مٹی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مٹی کو جو کہا جاتا ہے کہ گھڑا بن گئی۔ صراحی بن گئی۔ یہ بکار یا بتنا صرف کہنے کی بات ہے۔ مٹی وہی پہلی سچی مٹی ہے۔ اس میں کوئی بکار یا تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔ اس طرح شرتی نے سونے اور لوہے کی مثالیں دی ہیں۔ ان سب سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جیسے کارن کہا جاتا ہے وہ حقیقت میں کارن ہی ہے۔ یہی تبدیلی صورت وہ صرف کہنے کی بات یعنی مقبیہ ہے۔ اسی طرح کارن جگت سے اس کے کارن پر ہم پر ہنپنا۔ اسی مضامین کا اس فصل میں کھولا جائیگا۔

۵۳۔ ادا لک نے شویت کیتو کو مٹی سونے اور لوہے کی نین مشالوں سے بھجایا

ہے کہ اسپرچ تمام چیزوں میں جان لو کہ کالج مٹھیا ہوا کرتا ہے ۛ

۵۴۔ نیز یہ بھی بھجایا ہے کہ کارن کے گیان سے اسکے سب کالج جان لئے جاتے

ہیں۔ اس پر اگر کو کہ ست کارن کے جاننے سے مٹھیا کالج کا گیان کیسے

ہو سکتا ہے ۛ

۵۵۔ تو جواب ہے کہ مٹی کے ساتھ بیکار کو دینا بکے لوگ کالج کا نام دیتے ہیں۔

یہاں مٹی کا حقیقتہ مٹی شے ہے۔ اسی کا گیان کارن کے گیان سے ہوتا ہے ۛ

۵۶۔ رہا مٹھیا حقد اسکا جاننا لاچار ہے کیونکہ ضرورت نہیں پیر شار تھ

حقیقت کے جانتے میں ہے نہ کہ مٹھیا حصے کے جاننے میں ۛ

۵۷۔ پس یہ جو کہا ہے کہ کارن کے جاننے سے کالج جان لیا جاتا ہے۔

اس کے یہ معنی ہیں کہ مٹی کے جان لینے سے مٹی کا گیان ہو جاتا ہے۔

اس میں تعجب کی کیا بات ہے ۛ

۵۸۔ یہ سچ ہے کہ کارجوں میں حقیقی شے کارن ہی ہوتا ہے۔ گیانی کیلئے

اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ مگر گیانی کو تعجب ہوتا ہے پرتھو پرتھو

۵۹۔ آرمبھ کے ماننے والے نیا یک۔ پرنیام کے ماننے والے اہل ساکھیتہ

اور عوام الناس یہ سنکر حیران رہ جاتے ہیں کہ ایک کے جاننے سے

سب کچھ جان لیا جاتا ہے ۛ

جیسے اوپر بتایا گیا اسپرچ ادا لک نے شویت کیتو کو مٹی سونے اور لوہے کی نین

مشالوں سے یہ سمجھایا ہے کہ کارن تو مٹی شے ہوتی ہے اور کالج مٹھیا۔ جب

کارن جان لیا تو اس کے سب کالج بھی جان لئے جاتے ہیں۔ مثلاً مٹی کو جان

لیا تو گھر کے کوڑے مرا جی وغیرہ سب کو جان لیا جاتا ہے کہ مٹی ہی ہیں۔ اور

کچھ نہیں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ کارن حقیقی شے ہے اور کارج مٹھیا ہے۔ سچے کارن گیان سے مٹھیا کاریہ کا گیان بھٹا کیونکر ممکن ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ دنیا کے لوگ جسے کارج مثلاً گھر کے کام دیتے ہیں اس میں دو چیزیں شامل ہیں۔ پہلی مٹی اور جھوٹا بکار یعنی گھر کے کی صورت میں جھوٹی تندرلی۔ کارن جاننے میں اسی مٹی کا گیان ہوتا ہے۔ رہا مٹھیا حصہ یعنی بکار اسکو جان کر کیا لینا ہے۔ کیونکہ پرشارتھ حقیقت کے جاننے میں ہے نہ کہ مٹھیا کے جاننے میں۔ پس مٹھیا نے جو یہ کہا ہے کہ کارن کے جاننے سے اسکا تمام کارج جان لئے جاتے ہیں۔ اس کے یہ سنی ہیں کہ کارن مٹی کے جاننے سے گیان اُس مٹی کا ہی ہوتا ہے۔ اس میں تعجب کی کیا بات ہے۔ گیانی جانتا ہے کہ تمام کارجوں میں حقیقی شے صرف کارن ہے۔ اس لئے اسے تعجب نہیں ہوتا۔ رہے گیانی انہیں بے شک تعجب ہوگا کہ ایک کے جاننے سے سب کچھ کیونکر جان لیا جاتا ہے انہیں گیانیوں میں اہل سائنس کے اور عوام الناس داخل ہیں۔ یہ بتا کر اب اس تعلیم کی غرض کھولتے ہیں:

۱۰۔ مٹھیا نے جو ایک کسے گیان سے سب کا گیان بتایا ہے اُسکی غرض وہ

بے دینی پر مبنی جانا ہے۔ نہ کہ کثرت کا سمجھنا نہ

۱۱۔ جس طرح ایک مٹی کے جان لینے سے مٹی کے سب کارج جان لئے جاتے

ہیں کہ مٹی ہی میں اور کچھ نہیں۔ جس طرح ایک برہم کے جان لینے سے یہ جانا

جاتا ہے کہ تمام جگت برہم روپ ہے:

۱۲۔ برہم سچا انداز ہے اور جگت محض نام و صورت۔ تاہم پیشہ میں برہم کو

سچا انداز ہی بتایا ہے:

۱۳۔ اڈا لک نے چھاندو گیہ میں برہم کو سنت روپ کہا ہے۔ اتر بیہر کپند

میں برہم گیان نام دیا ہے۔ اور سنت گار نے چھاندو گیہ میں اتر روپ

کہا ہے۔ اس طرح اور بلکہ کچھ نوچ

شترتی نے جو یہ تعلیم دی ہے کہ ایک کارن کے جاننے سے اسکے تمام کارن جان لئے جاتے ہیں۔ اس کی غرض یہ ہے کہ آدمی ایک ذات ہے دوئی پر پہنچے کثرت میں نہ اٹکے۔ اس طرح ایک مٹی کے جان لینے سے اسکے تمام کار جوں کی نسبت یہ علم ہو جاتا ہے کہ سب مٹی ہی ہیں۔ اس طرح ایک گیان روپ برہم کے جان لینے سے یہ علم ہو جاتا ہے کہ عالم کثرت تمام برہم روپ ہے۔ وجہ یہ کہ جگت صرف نام و صورت کا مجموعہ ہے جو نقشہ خواب کی طرح متحیر ہے۔ مگر ہر نام و صورت کے

مجموعے میں جسے چیز کہتے ہیں برہم تو کثرت میں ویاپک ہے۔ اس لئے مٹی کی طرح برہم تو حقیقی شے ہے اور سب چیزیں جھوٹی ہیں۔ اسی ایک برہم کی مختلف ابتدا ویا میں مختلف نام رکھے گئے ہیں مثلاً پتھر، لکڑی، سست پرتگیاں وغیرہ۔ جس طرح اپنی مایا شکی سے یہ ایک برہم عالم کثرت ہو کر جلوہ گر ہوتا ہے۔ یہی تو صنم کرتے ہیں ہم۔ شترتی کہتی ہے کہ برہم نے تمام صورتوں کو سوچا اور اسکے نام رکھے۔ کہ میں ان صورتوں اور ناموں کو ظاہر میں لاؤں گا۔

۱۵۔ برہم کی یہ اویار کثرت نام والی ناقابل فکر مایا شکی ہے۔ جو شترتی سے پہلے غیر مشہور تھی اور اب دو صورتوں میں مشہور ہے۔

۱۶۔ یہ نرکار برہم میں رہتی ہے۔ اور طرح طرح سے بکار کرتی ہے۔ چنانچہ شترتی ہے کہ مایا کو پر کرتی جانے اور مایا والے کو ہمیشہ ور ہے۔

اوپر جو بتایا کہ جگت صورت و نام کا مجموعہ ہے اسی کی سجد میں چار یہ شترتی دیتے ہیں۔ کہ شترشی کے وقت برہم نے صورتیں منہ سے کہیں اور ان کے نام رکھے کہ میں ان صورت و نام کے مجموعوں کو نقشہ خواب کی طرح ظہور میں لاؤں۔ جس شکی سے یہ ظہور ہوتا ہے وہ مایا ہے جو شترشی سے پہلے غیر مشہور و حالت

میں رہتی ہے جیسے سُستی ہوتی ہے۔ اور سرشتی کے وقت دو صورتوں میں صورت
 و نام کے جنود میں نقشہ خواب کی طرح مشہود ہوتی ہے۔ برہم بے پکار یعنی ذات
 غیر متبدل ہے۔ پکار نام مایا میں ہوتے ہیں۔ چنانچہ سُستی ہے کہ مایا کو پیر کرتی
 یعنی پیدا کرنے والی شکتی سمجھو اور جس میں یہ شکتی رہتی ہے۔ یہ وہ شکتی ہے جس سے
 عالم ظہور تیلکار کا خاص ظہور لیتے ہیں۔

۴۷۔ پہلا پکار آکاش ہے۔ اس میں اُستی بھاتی پر یہ تینوں ہیں۔

اور جگہ دینا اس کا روپ ہے جو متقیہ ہے۔ نہ کہ پہلے تینوں ۴۸

۴۸۔ یہ نہ ظہور سے پہلے ہے نہ ناش ہو جانے پر بعد میں رہتا ہے پس

جو شے آغاز و انجام میں نہیں وہ وسط میں کبھی نہیں رہی ہے ۴۹

۴۹۔ کرشن بھگوان نے ارجن سے کہا ہے کہ بھوت یعنی جڑ چٹین چیزیں

آغاز و انجام میں غیر مشہود ہیں اور صرف وسط میں مشہود ہیں

ان میں برج کیا کرنا ۵۰

سرشتی کے وقت مایا جس پہلے پکار یا تبدیلی کو پہنچتی ہے وہ آکاش ہے۔ اس میں

اتما کے تین گُن ست چت اور آتند بھی ہوتے ہیں۔ اور اپنے دو گُن یعنی نام اور روپ

بھی نام آکاش ہے اور روپ جگہ دینا۔ ان میں سے پہلے تین چت ہیں اور باقی دو

جھوٹے۔ جھوٹے اس لئے کہ نام اور روپ یعنی جگہ دینا اس وقت نہیں تھے جب آکاش

پیدا نہ ہوا تھا۔ اور اس وقت نہیں رہیں گے جب پرلے میں آکاش نہیں رہے گا۔

صرف بیچ میں نقشہ خواب کی طرح ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو آغاز و انجام میں نہیں وہ

بیچ میں بہت کیونکر ہو سکتا ہے۔ پس آکاش کے نام اور روپ دونوں متقیہ ہیں

اسی کی گیتا کے شلوک سے توضیح کرتے ہیں۔ اب آکاش میں ست چت اور آند

تینوں کو لے ۵۰

۱۔ جیسے مٹی اپنے کارجوں میں ویلک ہے۔ اس طرح یہ تینوں رزب
یعنی پتھر، انڈر سب چیزوں میں ہیں۔ بے آکاش اپنے آتما میں
انکا انو بھو بہم ہنچاوت

۲۔ آکاش کا خالص جگہ دنیا یاد سے فراموش کر دے تو انو بھو کس کار ہوگا۔
اگر کہو کہ شونیہ یا عدم کا تو یہی سہی۔ مگر انو بھو بہم ہنچاوت

۳۔ یہی انو بھو ست روپ ہے۔ اور چونکہ ادا سین بننے کی حالت ہے۔
اس لئے شک ہے۔ کیونکہ جو موافقت و ناموافقت سے مترا ہو۔ وہ
رنج آئمہ اپنا سکھ ہی ہوتا ہے +

۴۔ موافقت سے خوشی ہوتی ہے اور ناموافقت سے تکلیف۔ دونوں
نہ ہوں تو ظاہر ہے کہ صرف اپنا آئمہ رہ جائیگا نہ کہ اپنا دکھ +

۵۔ اپنا آئمہ ثابت و قائم ہو جاتا ہے۔ تو جہن بھر یعنی لمحہ بھر میں خوشی
و رنج جاتے رہتے ہیں۔ کیا وجہ کہ سن چھنک ہے۔ اسلئے یہ دونوں

بھی چھنک ہی ہیں +

جیسے مٹی اپنے تمام کارجوں یعنی گھڑوں کوزوں وغیرہ میں دیکھی جاتی ہے۔ اس طرح
ست چتا اور آئمہ تینوں سب چیزوں میں ملتے ہیں۔ اس پر مقرر ہے چھتا ہے کہ
تم شونیہ کیونکر جانا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ آکاش کے خیال کو تو بھلا دے اور اپنے
آتما میں انو بھو کرنا شروع کر دے۔ آکاش کو جس کا خالص جگہ دنیا ہے بالکل فراموش
کر دیں تو بھلا انو بھو کیا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ آکاش نہ رہا تو اسکے اندر کی کوئی شے بھی
نہ رہیگی۔ اس لئے مقرر جواب دیتا ہے کہ شونیہ یعنی عدم محض رہ جائیگا۔ مگر
یہ غلطی ہے۔ کیونکہ اس شونیہ کا بھی تو انو بھو ہوتا ہے۔ پس شونیہ کہاں رہا تو بھو
یا چھتا باقی رہا۔ یہ چیت ہی ست ہے کیونکہ است ہو تو انو بھو کیسا۔ پھر یہ ست روپ

چیت ہی اواسین رچنے کی حالت ہے جسے اد پر پچ آئندہ یعنی اپنا یا سر و پ آئندہ
ثابت کر آئے ہیں۔ یہاں ا سے پھر آئندہ ثابت کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ خوشی
اور تکلیف کی حالتیں۔ جو موافق طبع و ناموافق طبع چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں
نہ رہیں تو پچ آئندہ ہی باقی رہیگا۔ اب اگر کوئی پچ آئندہ کی طرح پچ نہ کرے
نہ باقی رہے۔ تو جواب ہے کہ وہ کچھ شکوکہ دونوں میں سے کچھ نہ حرم نہیں آئندہ میں آئندہ
بہتوں کی طرح دسم بد پیدا اور فنا ہو سکتا ہے۔ پچ آئندہ۔ جو پچ آئندہ نہیں ہو
بلکہ آئندہ یا ہم شائق کی حالت ہو۔ جسکا اندازہ شیشی اور سادھی کی حالتوں سے
ہو سکتا ہے۔ اس طرح انوکھو سے آکاش کو پیدا آئندہ ثابت کر کے اب اور چیزوں میں
اسی سرت چت اور آئندہ کو پختہ ہیں۔

۷۷۔ اس طرح آکاش میں سرت چت اور آئندہ تینوں میں ہو گئے۔ تو ہوا سے

لگا کر جسم خاکی تک سب چیزوں میں یہی انوکھو ہم پہنچاؤ۔

۷۸۔ ہوا سے فضا، فضا سے آسمان، آسمان سے زمین، زمین سے پانی کا

مانع ہیں۔ زمین کا سب سے پہلا

۷۹۔ جو پانی کی چیزوں اور انوکھو کے پانی کی طرح خاص خاص ہیں اور ہر ایک

مناسب حال خاصہ یا روپ میں۔ سب سے پہلا

۸۰۔ یہ نام و روپ والی چیزیں اس طرح کی ہیں۔ مگر سرت چت آئندہ سب

میں ہیں۔ اس میں کسی کو جھگڑا نہیں ہے۔

۸۱۔ دونوں نام اور روپ۔ جسے تینوں اور پہلی تینوں وقتوں میں۔ انوکھو

عقل سالم سے ہم میں یوں دیکھو۔ جیسے سمندر میں جناب ہونے ہیں

۸۲۔ اس پچ آئندہ پورے ہم کے بیان ہو۔ نہ پچ یہ نام اور روپ خود

بغیر پچ ہو کر آٹھ جایا کرتے ہیں۔

اکاش کے بحر و عقیقہ شے ہوا ہے۔ اس سے لگا کر جسم خاکی تک جو بہت کیفیتیں
چیز ہے۔ سب میں ست چہت اور آئندہ کا اس بطور انہی چیزیں اور جو بطور اکاش
میں اوپر تباہ یا یعنی ہوا۔ آگ۔ پانی۔ پرتھوی۔ نباتات وغیرہ میں ان کے خاصے یا
روپ بنظر غور دیکھو اور انہیں اور انہی چیزوں کے ناموں کو متنبہ جانو۔ کثرت انہیں میں
ہے۔ رہے سچے انہی یعنی برہم کے تین روپ وہ سب میں یکساں ہیں نام اور روپ
چونکہ حقیقت سے خالی۔ پیدا ہونے اور مرنے والے۔ اور تبدیل پذیر چیز میں ہیں۔ اس لیے
گیان سروپ برہم میں انہیں اس طرح دیکھا کر دیکھو جیسے بحر بے کنار میں جاب اکٹھیں اور
مٹا جائیں۔ جتنا برہم کا گیان ہوتا جا گیا یہ جھڑے نقشہا کے خواب نظر سے ہٹتے پلے
جائیں گے۔ یہاں تک کہ نہیں نظر آئیں گے۔ اور تم اپنے آپ کو آئندہ کا سندھوس
کرنے لگو گے۔ جو جیوں مکتی کی حالت ہے۔ چنانچہ دکھاتے ہیں پتہ

۸۱۔ نام اور روپ کی جتنی تحقیر ہو اتنا ہی برہم گود دیکھو۔ اور جتنا برہم کو
دیکھتے جاؤ اتنا ہی نام اور روپ کو چھوڑتے جاؤ پتہ

۸۲۔ ابھیاس سے جب برہم گیان میں قیام نصیب ہوتا ہے۔ تو آدمی
جیتے جی مکت ہو جاتا ہے اور جسم جوں توں قائم رہتا ہے پتہ

۸۳۔ برہم کا ہی سوچنا۔ برہم کا ہی ذکر کرنا۔ برہم کا ہی ایک دوسرے کو
سمجھانا سمجھانا۔ غرض ایک برہم کا ہو رہنا۔ برہم ابھیاس کہلاتا ہے پتہ

۸۴۔ دوتی کی واسنہ چونکہ مدت مدید کی ہے۔ اس کے عرصہ وراثت تک
بالانا غم اور عزت و قدر کے ساتھ برہم ابھیاس کرنے سے بہتر رفق
ہوتی ہے پتہ

جتنی دوتی کی نام و صورت والی چیزوں سے نظر ہٹاؤ گے اتنی ہی برہم پر جیتی
اور جتنی برہم گیان میں ترقی ہوگی اتنی ہی نام و صورت والی چیزیں چھوٹی پٹی

جائینگے۔ اس اٹیھیاس سے جب گیان میں قیام ہو جاتا ہے۔ تو آدمی جیون مکت ہو جاتا ہے۔ جسم خاکی بنارہتا ہے مگر اس کا خیال ستانے نہیں پاتا کیونکہ پرار بدھ کرم اُسے خود بھوگ پہنچاتے رہتے ہیں۔ جس طرح یہ برہم اٹیھیاس کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی برہم کو ہی خود سوچے۔ دوسروں سے ذکر کرے۔ دو چار ملیں تو ایک دوسرے کو سمجھیں۔ غرض ایک برہم ہی سے سروکار رہے۔ اس اٹیھیاس میں تین باتیں مد نظر رکھو۔ عرصہ تک کرو۔ بلاناغہ کرو۔ شر ڈھا اور بھگتی سے کرو۔ چونکہ دوئی کی واسنہا عرصہ دراز سے جی میں بیٹھی ہوئی ہے۔ اس لئے عرصہ دراز کے اٹیھیاس سے ہی رفع ہوگی۔ پس گھبراؤ نہیں۔ ہولے ہولے برہم اٹیھیاس کئے جاؤ۔

چوتھی فصل بے دوئی برہم کا الوبھو

- اد پر بتایا گیا کہ سپندائن روپ برہم ذات احد ہے۔ اور کثرت کا یہ لاناہتا کارخانہ اسی سے ظہور میں آیا ہے۔ شے والے کو شکہ حیرت ہوتی ہے۔ کہ ایک میں یہ لاناہتا انیکتا یعنی کثرت کیسی۔ اس لئے مایا کے سمجھانے کے لئے آچار یہ خواب کی مثال لیتے ہیں۔
- ۸۵۔ مٹی کی شکتی کی طرح برہم کی مایا شکتی لاتعداد بھتیا چیزوں کو پیدا کرتی ہے۔ یا نیند سے پیدا شدہ جیو کا خواب اسکی مثال سمجھو۔
- ۸۶۔ جیسے نیند کی شکتی جیو میں شکل سے بننے والی چیزیں بنا دکھاتی ہے۔ ویسے ہی برہم میں رہنے والی مایا پیریش قیام و فنا کے عمل کرتی ہے۔
- ۸۷۔ آدمی خواب میں آسمان میں اپنا اڑنا۔ خود اپنا سر کاٹنا۔ دم بھر میں برسوں گزر جانے۔ اور مرے ہوئے عزیز اقارب دیکھنا ہے۔

۸۸۔ یہاں ممکن و نامکن کا کوئی قاعدہ نہیں رہتا۔ جو جو دیکھنا چاہتا ہے اسی کو ممکن ماننا چلا جاتا ہے۔

۸۹۔ جب نیند کی شکتی میں یہ مہا یا عظمت ہے۔ پھر مہا شکتی کی مہا کا خیال میں نہ آنا کون سا تعجب خیز امر ہے۔

جیسے مٹی کی ایک شکتی سے لانا انتہا برتن بنتے ہیں۔ سیطرح برہم کی ایک مہا شکتی لانا انتہا متعین چیزوں کو رہتی ہے۔ یا نیند کی شکتی سے آدمی جسطرح کائنات خواب میں لانا انتہا عجیب و غریب چیزیں دیکھتا ہے۔ وہ مثال یہاں مایہ حال ہے۔ جیسے نیند کی شکتی خواب کی دنیا میں آدمی کو عجیب و غریب چیزیں دکھاتی ہے سیطرح برہم کی مہا شکتی جگت کی عجیب و غریب رچنا رہتی ہے۔ جس میں سرشتی شکتی پرے سے شامل ہیں۔ دیکھو جب خواب میں آدمی عجیب باتیں دیکھتا ہے۔ مثلاً آسمان میں اڑنا وغیرہ۔ اور پھر تماشا یہ کہ ممکن و نامکن کا خیال تک نہیں آتا۔ اور جب جیو کی نیند کی شکتی میں یہ عظمت یا بڑائی ہے تو پھر مہا شکتی کی عظمت کا ناقابل فکر و ناقابل ذکر ہونا کونسی تعجب کی بات ہے۔ اسی مثال کو اور واضح کرتے ہیں۔

۹۰۔ جسطرح سوتے ہوئے آدمی میں نیند جسطرح کے خواب پیدا کرتی ہے۔

اسی طرح مہا غیر متبدل برہم میں جسطرح کے بکاروں یا تہیلوں کو متوہم کرتی ہے۔

۹۱۔ مثلاً خاک آب آتش باد آکاش۔ گرے۔ لوک۔ جیو جڑ کے بکار۔ اور

جیوؤں کے پڑھیلوں میں جیتن کا عکس ہے۔

۹۲۔ جڑ اور جیتن میں سچا اندر روپ برہم تو یکساں ہے۔ ہاں نام و

صورت علیحدہ علیحدہ اور مختلف ہیں۔

۹۳۔ یہ نام و صورت برہم میں اسی طرح ہیں جسطرح کپڑے میں تصویروں

ہوں۔ ان دونوں کے خیال چھوڑو تو اسی طرح یہ یقین برہم ہونے لگا

کہ میں سچے انسان ہوں :-

۴۴۔ جسطرح پانی میں جو اپنا اٹل عکس نظر آتا ہے اسکا خیال چھوڑ دیں

تو کنارے پر کھڑے ہوئے اپنے جسم میں یہ یقین ہوا کرتا ہو کہ میں سچا ہوں

بند کے دوش سے جسطرح سوتے ہوئے آدمی کو طرح طرح کے جھوٹے خواب آتے ہیں

اسی طرح ایسا شکی سے غیر متبادل برہم میں طرح طرح کے جھوٹے بکار یعنی بتیلیاں متروک

ہوتی ہیں۔ مثلاً پانچ عناصر۔ لوک۔ حیو جڑ وغیرہ وغیرہ۔ ان میں ست چرت آئندہ

تین ردیوں سے برہم تو کیسا ہے۔ ہاں جھوٹے نام اور جھوٹی صورتیں علیحدہ علیحدہ

میں۔ یہ تصور برہم میں اور برہم وہ آدھا۔ ایکڑا ہے جس میں یہ تصویریں نظر آتی ہیں

ان برہمی ہوئی شکلوں کا خیال چھوڑو اور یہ یقین برہم پنچاؤ کہ میں غیر متبادل سچا ہوں

برہم ہوں۔ یہ اسی طرح جھوٹی میں جسطرح پانی میں عکس جھوٹا ہوتا ہے۔ جھوٹے عکس

توجہ ہٹاؤ تو جسطرح سچے جسم میں یقین ہوتا ہے کہ میں ہوں۔ اسی طرح جھوٹے

نام و صورت کا خیال چھوڑو تو سچے برہم کا یقین دل میں جھینگا اور تم انسان فانی کی

جگہ سچا آئندہ برہم ہو جاؤ گے۔ نام و صورت والی چیزوں کا جھوٹا ہونا اور مثال کے لئے کرنا

۴۵۔ دیکھو منوراج ہزار طرح رنگ بدلتا ہے۔ مگر ہمیشہ سب ہی تو اس سے

نظر ہٹاتے ہیں۔ اسی طرح جھوٹے نام و صورت سے نظر ہٹانی چاہئے :-

۴۶۔ دسم یہ منوراج اور اور صورتیں اختیار کرتا ہے۔ مگر جو صورتیں

غائب ہو جاتی ہیں وہ پھر نظر نہیں آتیں۔ بعینہ یہی حال دنیا بیزی کا ہے :-

۴۷۔ طفلی جوانی میں نہیں بنتی۔ جوانی پیری میں نہیں رہتی۔ مرا ہوا باپ

پھر نہیں آتا۔ گیا ہوا دن پھر نہیں لوٹتا :-

۴۸۔ منوراج سے اس دم بھر میں ناش ہونے والے جگت کہ فرق ہی کیا ہے :-

پس یہ نظر بھی آئے تو بھی اس میں سچے پن کا خیال چھوڑو :-

۹۹۔ دنیا سے نظر ہٹاؤ اور برہم کا چنتن ہمیشہ کیا کرو۔ تمہارا دنیوی بیوی بچہ
اسی طرح ہونا چاہیگا جس طرح نالک میں تماشہ کرنے والوں کا مصنوعی بیوی بچہ ہوتا ہے
منوراج یعنی شیخ چلی کے سے جھوٹے خیالات ہزار طرح اپنے رنگ بدلیں مگر دانا آدمی
ان میں پھینٹے نہیں۔ بلکہ ان سے نظر ہٹاتے ہیں۔ اسی طرح دنیا کے جھوٹے نقشوں میں تم بھی
مت پھنسو بلکہ ان سے نظر ہٹاؤ۔ ان کا حال بجینہ منوراج کے جھوٹے نقشوں کا سا ہے۔
کچھ صورت نظر سے غائب ہوئی وہ پھر سامنے نہیں آتی۔ مثلاً طفلی گزر گئی تو پھر جوتی
میں اسکی صورت نہیں دکھائی دیتی۔ جوانی پیری میں نہیں ہتی۔ وقت گزر کر اور آدمی
مر کر پھر واپس نہیں آتا۔ یہی منوراج میں بھی ہوتا ہے۔ پس منوراج سے اس قبیلہ
وغائی دنیا سے بیرونی کا ذرہ بھر بھی فرق نہیں ہے۔ یہ نظر بھی آئے تو بھی اسے سچا
نہ سمجھو۔ بلکہ نظر ہٹا کر صرف برہم کا دھیان کیا کرو۔ رہے تمہارے دنیوی کاروبار
وہ نالک کے تماشہ کرنے والوں کے کاروبار کی طرح مصنوعی طور پر ہوتے رہینگے۔
جو تماشہ گر راجہ بنا ہوا ہے وہ کام تو سب راجہ کے کرتا ہے مگر سمجھتا ہے کہ نہ میں راجہ
ہوں نہ یہ کام سچے ہیں۔ سچا ہوں تو خود میں سچا ہوں۔ اسی طرح دنیا کے بیوی بچہ تم بھی
جھوٹا سمجھو اور اپنے آپ کو سچا برہم۔ چنانچہ دکھاتے ہیں :-

۱۰۰۔ جسطح پانی اوپر بہا کرے۔ نیچے بھاری سل اپنی جگہ قائم رہتی ہے۔ اسی طرح

نام و صورت کی رو جاری رہا کرے۔ کو شتمہ برہم میں کچھ تبدیلی نہیں ہوتی۔

۱۰۱۔ جسطح آئینہ میں گو مکائیت نہیں مگر تمام چیزوں کے ساتھ آکاش نظر آتا ہے۔

اسی طرح ست چت گھن روپ برہم میں جگت کے ساتھ آکاش نظر آتا ہے۔

۱۰۲۔ جسطح آئینہ کو نہ دیکھیں تو اس کے اندر عکس کا دیکھنا نہیں بن سکتا۔ اسی طرح

سچہ اند برہم کو نہ مانیں تو نام روپ محسوس کیونکر ہو سکتے ہیں :-

۱۰۳۔ پہلے سچہ اند برہم کو محسوس کرو اور بعد میں نام و صورت کو بدھتی میں

انجھ نے نہ دوہ

۱۰۴۔ اسطرح بے جگت سچدانند برہم ادویت آنند ٹھہرتا ہے۔ اسی میں

سب لوگوں کو ہمیشہ شانتی نصیب ہوہ

۱۰۵۔ برہمانند نامی کتاب میں یہ تیسرا باب تحریر ہوا۔ جگت کو مقبلاً سمجھنے سے

آدھی ادویت آنند روپ ہو جاتا ہے ہ

دریا کی تہ پر بھاری سل پڑی ہو تو پانی اسکے اوپر کتنا ہی کیوں نہ بہا کرے وہ جگہ سے
جسطرح نہیں ہٹتی۔ اسطرح نام و صورتوں کی روک تھام ہی کیوں نہ بہا کرے اس سے
کو شستہ نہ بکا برہم میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ وہ ہمیشہ وہی سچدانند
رہتا ہے۔ یہ جگت جو سنت اور چیت تھیں ہے یعنی سچدانند کے سوا جس میں اور نہ
کچھ ہے نہ سا سکتا ہے۔ اسطرح جھوٹا نظر آ رہا ہے جسطرح آئینے میں گومکانیت تو نہیں
ہے مگر مکانات والا آکاش اپنی تمام چیزوں کے ساتھ جھوٹے عکس کی صورت میں نظر
آیا کرتا ہے۔ بھلا آئینہ نہ ہوتا بھی کہیں عکس پڑ سکتا ہے۔ آئینے کے مرنے عکس ہے۔
آئینہ نہ ہوتا عکس کیسا ہ

اسطرح برہم نہ ہوتا یہ نام و صورت کے جھوٹے نقشے کیونکہ محسوس ہو سکتے ہیں پس
اول سچدانند برہم کی تمیز برہم پنچا پر کہ اس میں نام و صورت کے نقشے جلوہ گر ہوتے ہیں۔
پھر ان جھوٹے نقشوں سے نظر ہٹا دو اور انہیں بدھ ہی میں یعنی چشم تصور میں نہ آئے دو۔
اسطرح سچدانند برہم بے جگت رہ جائیگا۔ یہی ادویت آنند یعنی سرور مہرور ہے
دینی ہے۔ آچار یہ اپنی دیالتا اور کرپالنتا سے سب محو کشہ لوگوں کو مدعا دیتے ہیں کہ اس
بے دینی آنند میں سب کا قیام ہو۔ اس حالت کے برہم پنچا نے کا طریق یہ ہے کہ
جگت کو مقبلاً سمجھا کر۔ یہ برہمانند کتاب کا تیسرا باب ختم ہوا ہ

باب چہارم

بدیا آئند

پہلی فصل - چار طرح کا دکھ ابھارو

تین باتوں میں برہم آئند کا بیان ہوا۔ اب آچار یہ بتائے آئند کو لیتے ہیں جسکی دو قسمیں ہیں۔ بدیا آئند اور خود پریش آئند۔ اول بدیا آئند کا بیان دیتے ہیں۔ چونکہ اسکی تہید خود آٹھ

میں اس لئے مجھے اور تہیدی مضمون دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۔ یوگ سے۔ آتما کی تمیز یا ودیک ہے۔ اور عالم دونی کو جھوٹا جاننے سے جو

شخص برہم آئند پر پہنچ گیا ہے۔ اُسکے لئے اب بدیا آئند بیان کیا جاتا ہے۔

۲۔ بدیا آئند اور پریش آئند بدھ کی برقی روپ ہیں۔ اور دکھ ابھارو روپ سے

چار چار طرح کے ہیں۔

۳۔ وہ چار طرح کے خیالات یہ ہیں کہ دکھ نہیں رہا۔ کامنا نہیں نہیں رہیں۔

کچھ کرنا نہیں رہا۔ کچھ پانا نہیں رہا۔

پہلے باب میں یہ بتایا گیا کہ یوگ سے برہم آئند پر کیونکر پہنچتے ہیں۔ دوسرے میں یہ کہنا تھا

یعنی جڑ سے آتما کی تمیز کر کے اسی پر کیونکر پہنچتے ہیں۔ تیسرے میں یہ کہ جگت کو مستحباب

سے یہ درجہ کیونکر حاصل ہوتا ہے۔ جس شخص کے یہ باتیں سمجھ لی ہیں اس کے لئے اب بدیا

آئند بیان کیا جاتا ہے۔ دونوں بدیا آئند اور پریش آئند بدھ کی برتیاں یعنی کیفیات

نفس میں۔ انہیں کو اس نظر سے دیکھو کہ ان دونوں میں دکھ کا ابھارو ہو جاتا ہے یعنی

دکھ نہیں رہتا تو یہ چار طرح کی ہیں۔ وہ چار طرح کے خیالات یہ ہیں۔ کہ مجھے دکھ نہیں رہا کچھ خواہش نہیں ہے۔ کچھ کرنا نہیں رہا۔ کچھ حاصل کرنا نہیں رہا۔

دوسری فصل دکھ کا نہ رہنا

اوپر جو دکھ ابھار چار طرح کا بتایا گیا ہے۔ ان میں سے پہلی قسم یعنی دکھ کے نہ رہنے کو آچہ یہ اب لیتے ہیں۔ اور اسکی توضیح کرتے ہیں :

۴۔ دکھ دو طرح کا ہے۔ یہاں کا اور وہاں کا۔ یہاں کے دکھ کے رفع کرنے کی سبیل برہماریک کی اس شرتی میں دی ہوئی ہے :

۵۔ جیو اگر آتما کو جانے کہ یہ میں ہوں تو کیا چاہتا ہوا اور کس کے لئے چاہتا ہوا جسم کو جلائے :

پتہ یا نند سے چونکہ دکھ نہیں رہتا۔ اسلئے اولیٰ دکھ کی دو قسمیں بتاتے ہیں۔ ایک دکھ دنیا کے متعلق ہے۔ دوسرے عقبا کے۔ دنیوی دکھ کے دو سر نیکی سبیل برہماریک کی شرتی میں دی ہوئی ہے۔ اس کی تشریح ایک گزشتہ باب میں دی جا چکی ہے۔ یہاں دنیوی دکھ کے نہ رہنے کے تعلق سے کرتے ہیں :

۶۔ آتما کی دو قسمیں ہیں۔ جیو آتما اور پیر آتما۔ تینوں جسموں کے ساتھ یکتائی متوہم کرنے سے جیو آتما بھوگتا بنتا ہے :

۷۔ سچا اندر پیر آتما نام و صورت کے ساتھ یکتائی متوہم کر کے بھوگ بنتا ہے۔ تمیز ہونے پر بھوگتا اور بھوگ دونوں نہیں رہتے :

۸۔ بھوگتا کے لئے بھوگ کی خواہش کرتا ہوا آدمی جسم کو جلاتا یا تکلیف پہنچاتا ہے یہ جلاتا یا تینوں جسموں میں ہو کرنا ہے نہ کہ آتما میں :

۵۔ خلطوں کی ناہمواری سے جو بیماریاں ہوتی ہیں وہ تھوڑے شریروں کو تکلیف دیتی ہیں۔ کام کر دھ وغیرہ سوکشم شریروں کو۔ اور دونوں کے بیچ کارن شریروں میں رہتے ہیں۔

۱۔ او دینت آنار میں جو طریق بنایا گیا۔ اس سے پرماتما کی تمیز ہو جاتی ہے تو سچے بھوک کو نہ دیکھنا ہوا۔ برہم گیانی جھوٹے بھوک کی بھلا کیا خواہش رکھتا ہے۔

۱۱۔ اور شرح بالا طریق سے جیو اتما کی نسبت جب یہ یقین واثق ہو جاتا ہے کہ عشقہ ہم برہم ہے۔ تو بھوگتا کوئی رہنا نہیں۔ پس جسم کا جلا یا کہاں رہ سکتا ہے۔

اتما و قسم کے ہیں۔ جیو اتما جو ابدیہ کے تعلق سے اپنے آپ میں بھوگتا کا وہم کر رہا ہے۔

اور پرماتما جو ایا کے تعلق اپنے آپ میں جگت یا بھوگ ہونے کا وہم کر رہا ہے۔ تمیز یعنی

گیان ہونے پر بھوگتا اور بھوگ دونوں کا وہم باطل جاتا رہتا ہے۔ اگیان کی حالت

میں جلا یا یا تکلیف اس لئے ہوتی تھی کہ بھوگتا کے واسطے بھوگ درکار تھے۔ مگر محض گیان

سروپ ہونے کی وجہ سے یہ تکلیف اتما میں ناممکن ہے۔ بلکہ اس کا تعلق تینوں

جسموں سے ہے۔ مرض سودا صفر المغم کی ناہمواری سے جسم کشیف میں ہوتے ہیں۔ کام کر دھ

وغیرہ جسم لطیف میں ہوتے ہیں۔ اور دونوں کے بیچ کارن شریروں میں رہتے ہیں۔

اب یہ دیکھئے کہ جگت کے متعینا ہونیکا جو طریق پچھلے باب میں بتایا گیا ہے۔ اس سے

نماہت ہے کہ بھوگت سچا نہیں ہے۔ پس جھوٹے بھوگ کی چاہ کرتا ہوا گیانی جسم کو کیوں

جلانے لگا۔ اور جب اسے یہ سمجھے ہو گیا کہ میں ہی سروویا یک شدہم جو ہم ہوں تو

جھوٹے بھوگتا کا وہم باطل نہیں رہیگا۔ پس وہ کس کے لئے جسم کو جلائیگا۔ سطح

دنیوی دیکھو نہ رہنا بنا کر اب عقبتہ کے دکھ لیتے ہیں۔

۱۲۔ عقبتہ کے دکھ میں اور پاپ کے متعلق ہیں۔ اور پہلے ادھیبا سے میں ہم بتا

چکے ہیں کہ ان کا فکر گیانی کو تکلیف نہیں دیا کرتا۔

[illegible][illegible]

१७०३ सुविउसुमि २४ सं० ३ कंसवम मिठिसुक नीली जुं सः ०३
१७०४ १९० निमूमम। १९ उमु मय्ये वीर उल्लव वीरनी ६ वम मउ



22
